Terry Eagleton

Las ilusiones del posmodernismo

PAIDÓS
Buenos Aires - Barcelona - México

Título original: *The Illusions of Postmodernism*

ISBN 0-631-20323-0

Traducción de Marcos Mayer

Cubierta de Gustavo Macri

1a. edición, 1997

cultura Libre

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires

Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí 92, Barcelona

Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México D. F.

ISBN 950-12-6503-X

Índice

A Willa

Prefacio

La palabra *posmodernismo* remite generalmente a una forma de la cultura contemporánea, mientras que el término *posmodernidad* alude a un período histórico específico. La posmodernidad es un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación. Contra esas normas iluministas, considera el mundo como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado, un conjunto de culturas desunidas o de interpretaciones que engendra un grado de escepticismo sobre la objetividad de la verdad, la historia y las normas, lo dado de las naturalezas y la coherencia de las identidades. Esa manera de ver, podrían decir algunos, tiene efectivas razones materiales: surge de un cambio histórico en Occidente hacia una nueva forma de capitalismo, hacia el efímero, descentralizado mundo de la tecnología, el consumismo y la industria cultural, en el cual las industrias de servicios, finanzas e información triunfan sobre las manufacturas

tradicionales, y las políticas clásicas basadas en las clases ceden su lugar a una difusa serie de "políticas de identidad". El posmodernismo es un estilo de cultura que refleja algo de este cambio de época, en un arte sin profundidad, descentrado, sin fundamentos, autorreflexivo, juguetón, derivado, ecléctico, pluralista que rompe las fronteras entre cultura "alta" y cultura "popular" tanto como entre el arte y la experiencia cotidiana. Cuán dominante o persistente resulte esta cultura –si habrá de pasar o si se constituye en una particular región dentro de la vida contemporánea– es materia de discusión.

Esta distinción entre posmodernismo y posmodernidad me parece útil, pero no la he respetado particularmente en este libro. He tendido a atenerme al término más familiar de "posmodernismo" para ocuparme de ambas cosas, dado que están claramente relacionadas. Pero mi interés pasa aquí más por las ideas que por la cultura artística: ése es el motivo por el cual no se analizan obras de arte individuales. Tampoco hay mucha discusión de teóricos particulares, lo que puede parecer algo extraño. Pero mi preocupación pasa menos por las más consabidas formulaciones de la filosofía posmoderna que por el medio e incluso la sensibilidad del posmodernismo como totalidad. Tengo en mente menos los más altos vuelos filosóficos sobre el tema que lo que cierto tipo especial de estudiante está dispuesto a creer y, a pesar de que considero que es mucho lo que toman por falso, he tratado de decirlo de una manera que pueda persuadirlos de que nunca lo creyeron así de entrada. En el proceso, acuso al posmodernismo, de tiempo en tiempo, de "tirotear" o caricaturizar las posiciones de sus oponentes, una acusación que puede bien cargarse también a mi cuenta. Pero, en parte, esto

se debe a que mi perspectiva pasa precisamente por esos "populares" artículos de pensamiento posmoderno, y a que el posmodernismo es un fenómeno tan variado que todo lo que se asegure de una obra está casi destinado a ser falso en otra. Pues algunas de las perspectivas que atribuyo al posmodernismo en general pueden muy bien estar cuestionadas o rechazadas en la obra de algún teórico en particular; pero constituyen incluso un tipo tan extendido de saber que, tomando en cuenta esa extensión, no me considero culpable de ser excesivamente paródico. Por el contrario, a pesar de que mi tratamiento del tema es generalmente negativo, he tratado de darle al posmodernismo su valor donde podía, prestando atención a sus fuerzas tanto como a sus debilidades. No se trata de una cuestión de ser pro o antiposmoderno, a pesar de que mi perspectiva está en contra más que a favor. Dado que "posmodernismo" no significa exactamente que se haya dejado atrás el "modernismo" sino que desde éste se ha llegado a una posición profundamente marcada por él; por lo tanto, debe haber una clase de premodernismo que se ha abierto camino a través del posmodernismo y llegó bruscamente al lugar del cual ha partido, lo que de ninguna manera significa no haber cambiado en absoluto.

Parte del poder del posmodernismo es el hecho de que existe, mientras que considerar existente al socialismo es más discutible. *Pace* Hegel, parecería ser ahora que lo real es irracional y lo racional, irreal. A través de este estudio he juzgado al posmodernismo desde una amplia perspectiva socialista; pero no por esto debe, por supuesto, considerarse que el socialismo no tiene también sus problemas. Por el contrario, probablemente esté hoy mucho más debilitado y sea una idea mucho más abstracta que en ningún otro tramo de su turbulen-

ta carrera. Sería una deshonestidad intelectual pretender que el marxismo sigue siendo una realidad política viviente, o que las perspectivas de un cambio socialista, por el momento al menos, son algo extremadamente remoto. Sólo que sería bastante peor que ser deshonesto en estas circunstancias renunciar a la visión de una sociedad justa y así aceptar el terrible desastre que es el mundo contemporáneo. No propongo entonces que tengamos al alcance de la mano una renovada alternativa al posmodernismo, como si lo pudiésemos hacer mejor, y no se necesita ser un socialista convencido ni mucho menos un devoto del marxismo para concordar con esto.

Una palabra, finalmente, para dar consuelo a nuestros oponentes. He tratado de criticar el posmodernismo desde una perspectiva política y teórica más que desde el estilo de una banal reacción del sentido común. Pero es probablemente inevitable que algo de lo que argumento pueda ser compartido por los conservadores que atacan al posmodernismo, por razones que considero repugnantes. Radicales y conservadores, después de todo, necesariamente tienen algún territorio en común, y si no lo hicieran sería imposible que discutieran entre sí. Los radicales, por ejemplo, son tradicionalistas, como los conservadores; simplemente que adhieren a tradiciones completamente diferentes. Esos posmodernos que sostienen que los radicales no deberían criticarlos pues eso alegra el corazón de los reaccionarios deberían recordar los límites de una política basada más en el oportunismo que en la verdad, a pesar de que prefieran ver este último término en citas sensacionalistas. Si los lectores conservadores aprueban de corazón la transformación socialista de la sociedad luego de leer este libro, entonces me sentiré satisfecho.

El aspecto más posmoderno de este libro es su desprejuiciado autoplagio. A pesar de que gran parte del texto es original, el resto lo he "robado" de algunos textos propios anteriores que aparecieron en *London Review of Books*, *The Times Literary Supplement*, *The Monthly Review*, *Textual Practice* y *The Socialist Register*. Debo agradecer a los editores de esas publicaciones su amable autorización para reimprimirlos y espero que ningún lector los suscriba por completo. También estoy profundamente agradecido a Peter Dews y Peter Osborne, que fueron lo suficientemente generosos para leer el manuscrito de este libro y hacer ciertas importantes y útiles sugerencias.

T. E.

1. Comienzos

Imagínese un movimiento radical que hubiera sufrido una enfática derrota. Tan enfática, de hecho, que parecería improbable que pudiera resurgir durante toda una vida, si es que alguna vez lo hace. La derrota que tengo en mente no es esa clase de repulsa con la cual está deprimentemente familiarizada la izquierda política, sino un rechazo tan definitivo que parecería desacreditar los paradigmas básicos con los que esa política ha trabajado de forma tradicional. Se trataría ahora menos de discutir calurosamente esas nociones que de contemplarlas con algo del distante interés de un anticuario y con el cual uno se detendría ante la cosmología tolemaica o la escolástica de Duns Scoto. Frente al lenguaje de la sociedad convencional, parecerían menos ferozmente discutibles que simplemente incomparables: discursos de diferentes planetas más que de naciones adyacentes. ¿Qué pasaría si la izquierda se viera de repente menos abrumada o fuera de control que simplemente desaparecida, hablando un discurso tan fuera de tono con la era moderna como el lenguaje del gnosticismo o del amor cortés, y nadie se preocu-

para ya por averiguar su verdadero valor? ¿Qué pasaría si la vanguardia se convirtiera en un residuo, con sus argumentos todavía oscuramente inteligibles pero deshilachándose en cierto espacio exterior metafísico donde se convertiría en nada más que un grito destemplado?

¿A qué se parecería la reacción de la izquierda política ante semejante derrota?

Muchos, sin duda, habrían de ser llevados cínica o sinceramente a la derecha, catalogando sus anteriores opiniones como un idealismo infantil. Otros mantendrían la fe, ya sea por hábito o por nostalgia, adhiriéndose ansiosamente a una identidad imaginaria o arriesgándose a la neurosis, lo que se parece a esperar que resucitara. Estarán, finalmente, aquellos devotos para quienes nada cuenta como una falsificación de sus creencias, esos cristianos, por ejemplo, que creen en lo que los filósofos de la ciencia llaman la "indeterminación de la información por la teoría", que seguirán reuniéndose alegremente alrededor de la mesa de la eucaristía, incluso cuando se haya mostrado, para satisfacción general, que los Evangelios eran fraudulentos desde el principio hasta el fin. En realidad, hay miembros de la iglesia anglicana que se comportan más o menos de esta manera. Pero podrían esperarse otros tipos de respuestas. Un pequeño arranque de triunfalistas de izquierda incurablemente entusiastas habría de detectar sin duda ciertos inequívocos signos de revolución en el más leve movimiento de la militancia. En otros, el impulso radical habrá de persistir pero deberá trasladarse a otra actividad. Uno se imagina que la postura hegemónica de una época como ésta sería la de un sistema inquebrantable, y se verá surgir de esta melancólica presuposición distintas posiciones radicales que podrían parecer superficialmente inconexas.

Puede esperarse, por ejemplo, que haya un incremento del interés por los márgenes y las grietas del sistema –por esos lugares ambiguos, indeterminados, donde su poder parece menos implacable, márgenes sombríos donde se pierde en el silencio–. El sistema no podría ser quebrado, pero podría al menos ser momentáneamente transgredido, puesto a prueba en esos puntos neurálgicos donde su autoridad vacilara y se desatara. Fascinados por esas líneas de falla, podríamos incluso llegar a imaginar que no *hay* centro en la sociedad después de todo, pero mientras que ésta puede ser una manera conveniente de racionalizar la propia falta de poder, sólo podrá hacerse a costa de darse cuenta de que tampoco puede haber márgenes. Puede esperarse que este hecho sea calculado como teoría, que un helado conocimiento de la colisión entre el centro y los márgenes, el poder y la ruptura, del oculto juego del gato y del ratón que se desarrolla entre ambos, vaya de la mano de una afirmación más violenta sobre cualquier cosa que el sistema expulse, aunque sea como desperdicio, de cualquier cosa que su funcionamiento racional parecería no incorporar. Podría verse una gran celebración de lo marginal y lo minoritario como positivos en sí mismos, una perspectiva suficientemente absurda, por supuesto, dado que los marginales y la minorías habitualmente incluyen neonazis, cazadores de OVNI, la burguesía internacional y aquellos que creen que hay que azotar a los delincuentes hasta que la sangre les corra por los muslos. La idea de un movimiento creativo de *mayorías* se convertiría, para este hábito de pensamiento tanto como para el liberalismo al viejo estilo de John Stuart Mill, en algo parecido a una contradicción en sí, pues este estilo de pensamiento adecuadamente amnésico no puede ya recordar ninguna

instancia de un sistema benefactor ni de un movimiento de masas con convocatoria. En una interpretación extrema, a un caso como éste resultaría duro rivalizar con una corriente antes marginal que se convirtiera en hegemónica políticamente (el Congreso Nacional Africano, por ejemplo), dado su prejuicio formal contra una "hegemonía" como ésta. Apoyados en la lógica, sólo podrá esperarse que sus propios valores nunca lleguen al poder. Las ideas de sistema, consenso y organización se convertirán en demoníacas de una forma vagamente anarquista, denunciadas como enfermedades absolutas por aquellos comprometidos en un relativismo tolerante.

Las bases históricas de esta creencia podrían ser que los movimientos políticos al mismo tiempo masivos, centralizados y productivos han dejado de funcionar por el momento; pero es apenas digno de un sello historicista generalizar este concepto en una doctrina universal. Será la teoría de aquellos que eran demasiado jóvenes para recordar una política radical de masas, pero que tienen una buena experiencia de la sombría y terrible opresión de las mayorías. Las nociones de ley y autoridad pueden también sufrir una indiscriminada devaluación, porque no existe algo así como una ley protectora o una autoridad benéfica. Los teóricos se burlarían de la locura de la Ley en los enclaves suburbanos protegidos por guardias privados de seguridad, celebrando la transgresión como inherentemente buena mientras se preocupan por la existencia del abuso infantil. La protesta seguiría siendo posible, pero dado que el sistema podría instantáneamente volver a coagular el aspecto irritante, como una medusa, la sensibilidad radical podría dividirse por consiguiente entre un frágil pesimismo por un lado y una exultante visión de las

incensantes diferencias, movilidades y disrupciones, por el otro. Sin duda, la distancia entre todo esto y el terriblemente determinado mundo de la vida económica y social se extendería mucho, pero la brecha podría estrecharse si se prestara atención a esos pocos enclaves sobrevivientes, donde todo pudiera aún encontrar un lugar, donde el placer y la disposición a las travesuras no por completo bajo el yugo del poder podrían aún salvarse. Los principales candidatos para ese papel serían el lenguaje y la sexualidad, y podría anticiparse una enorme inflación del interés por esos temas durante ese período determinado. Conferencias académicas tituladas "Poniendo el ano sobre Coriolano" habrían de atraer a hordas de excitados acólitos que sabrían poco sobre la burguesía pero mucho sobre vicios contra natura. Sin embargo, la brecha entre pesimismo y euforia podría resurgir también aquí: algunos pensadores podrían advertir que el discurso y la sexualidad estaban controlados, regulados, cargados de poder, mientras que otros seguirían soñando con un significante liberado o una sexualidad desencadenada. El impulso radical no sería abandonado pero se deslizaría gradualmente desde la transformación a lo subversivo y nadie, salvo los publicistas, hablaría más de revolución. El júbilo por una fase más temprana, más esperanzada, del radicalismo sobrevivirá, pero quedará mezclado con el duro pragmatismo de su desilusionada secuela, para dar nacimiento a un reciente estilo de ideología de izquierda que podría denominarse "pesimismo libertario". Se podría continuar soñando con una alternativa utópica al sistema, incluso al concepto de sistema o régimen como tales, mientras se insiste duramente en lo recalcitrante del poder, la fragilidad del ego, el poder absorbente del capital, la insaciabilidad del deseo, lo

inescapable de la metafísica, la ineluctabilidad de la Ley, los indeterminables efectos de la acción política y también de la completa credulidad de nuestras más secretas esperanzas. El sueño de liberación no se dejará de lado, a pesar de que uno pueda despreciar, y mucho, la ingenuidad de aquellos lo suficientemente tontos como para creer que pueda llegar a realizarse. Se sabrá de gente que deseaba ver el final de la Época del Hombre y que votaba al Liberalismo Democrático.

Hay otras razones por las cuales se puede esperar un culto de la ambigüedad y la indeterminación en estas condiciones. En ciertas naciones fuertemente emprendedoras, donde la palabra "agresivo" se usa como un elogio y tener una posición negativa frente a algo se considera una falla moral, las ideas de vacilación, negatividad, indecibilidad y otras parecidas pueden parecer lo más radical desde la Larga Marcha. Pero también es verdad que se requiere menos el conocimiento riguroso, decidido, cuando no parece tratarse de una transformación política sangrienta. No hay problemas en trabajar en el British Museum, absorbiendo grandes parvas de indigerible teoría económica si el sistema es simplemente impenetrable. Una de las narraciones más conmovedoras de la historia moderna es la que se refiere a cómo hombres y mujeres, que languidecían bajo diversas formas de opresión, llegaron a adquirir, frecuentemente con gran costo personal, la especie de conocimiento tecnológico necesario para entender con mayor profundidad su propia condición y adquirir así algo de las armas tecnológicas esenciales para cambiarla. Es un insulto informar a esos hombres y mujeres, en la metáfora económica para la vida intelectual hoy hegemónica en Estados Unidos, que simplemente estén "comprando" los procedimientos conceptuales de

sus amos, o en connivencia con el falocentrismo. Aquellos suficientemente privilegiados como para no tener que saber, para quienes no hay nada por lo que interesarse en un conocimiento razonablemente adecuado, tienen poco que perder cuando proclaman las virtudes de la indecibilidad. No hay razón por la que la crítica literaria no pueda transformarse en autobiografía o anecdotismo, o simplemente dividir sus textos y enviarlos a sus editores en una caja de cartón si no están en situación política de necesitar un conocimiento emancipador.

Si el sistema es considerado todopoderoso –una perspectiva que analiza el hecho de que es al mismo tiempo formidablemente exitoso y espectacularmente fracasado– entonces las fuentes de oposición pueden encontrarse fuera de él. Pero si es realmente todopoderoso, entonces por definición no puede haber nada fuera de él, de la misma manera en que no puede haber nada fuera de la infinita curvatura del espacio cósmico. Si el sistema está en todas partes, así como el Todopoderoso no aparece en ningún lugar en particular y por lo tanto es invisible, puede decirse entonces que no hay ninguna clase de sistema. El pansistemismo, merced a un leve impulso, puede mutar en antisistema. Hay una débil frontera entre plantear que la totalidad es excelsamente irrepresentable y asegurar que no existe. Lo que este último planteo puede significar es un cierto y clásico tipo "centrado" de sistema que ya no existe, pero aquellos vanguardistas que insisten en definir al *sistema en sí* de esta manera original y anticuada pueden ser llevados con naturalidad a concluir que se ha evaporado por completo. Incluso si existiera o si *hubiera* algo fuera de él, sea lo que fuere, sería menos opuesto que incomparable, incapaz de alcanzar un espacio efectivo dentro

del mismo sistema. Si una fuerza semejante se colocara en la órbita del sistema como para desafiarlo, su otredad quedaría instantáneamente contaminada y su poder subversivo se disolvería en la nada. Cualquier cosa que negara el sistema en teoría sería incapaz de resolverse en la práctica. Puede haber cierta alteridad para todo lo que tenemos, incluso puede estar recorriéndonos la piel o pasando bajo la yema de nuestros dedos en este mismo momento, pero carecemos de la capacidad para nombrarla, pues al hacerlo la destruiríamos. Podríamos entender cualquier cosa por esa señal de complicidad con nuestra degradada lógica y, por lo tanto, incapaz de salvarnos, mientras que lo genuinamente extranjero o subversivo caería claramente fuera de nuestros parámetros de representación y sería tan vacío como el misterioso *noumenon* de Kant.

Se podría esperar entonces que un período político como éste fuera abundante en varias vertientes de seudomisticismo, enamorado de todo lo que se deslice hacia el concepto, dominado por esos espasmos de la mente que confunden sus habituales diferencias, que producen en nosotros cierto estático estado de indeterminación en el cual la frontera entre identidad y no-identidad es trascendente (por lo cual, por supuesto, no podemos *conocerla*) y la contradicción lógica que acabo de describir queda más disuelta que resuelta. Este "pensamiento" será en seguida preciosamente utópico, lanzando su cabeza contra los límites del lenguaje para poder vislumbrar cierto estado generalmente inconcebible más allá de él y un fantástico desplazamiento de un punto muerto genuinamente político. En una interesante ambivalencia puede descubrirse a algunos radicales que denuncian la totalidad a la que toman como lo real y a otros que renuncian a todo como una ficción

de un cerebro recalentado y compulsivamente totalizador. Algunos, puede predecirse, asumirán que el sistema hegemónico es completamente negativo –que nada en este todo no contradictorio y sin fisuras puede ser de valor, por definición– y pasarán de esta decadencia a idealizar a cierto Otro numinoso. Sin duda, este culto se acompañará de una culpable autoflagelación por parte de ciertos vástagos del primer mundo, que ansiarán ser nadie más que ellos mismos. Se puede predecir un enorme aumento del interés por lo ajeno, lo desviado, lo exótico, lo inincorporable. Tal vez haya una aceleración en la preocupación por animales no humanos o quizá los teóricos radicales tratarán frenéticamente de comunicarse con los aardvarks o los habitantes de Alfa Centauro, mientras esperan que sus comunicaciones permanezcan adecuadamente ininteligibles.

Otros pensadores, menos románticamente ultra-izquierdistas, sin duda se esforzarán por inventar una nueva versión de la "crítica inmanente", convencidos de que hay algo dentro de la lógica del sistema que, tomado abiertamente o practicado de alguna manera, pueda usarse para minarlo. Pues la idea tradicional de crítica inmanente, en esos puntos en los que un sistema es estructuralmente no idéntico a sí mismo y queda ahuecado por la sombra de un futuro político alternativo, es que la distinción entre "adentro" y "afuera" queda desconstruida. Así como hay formas de seguir reglas que terminan por transformarlas, o son las reglas mismas las que indican cuándo dejarlas de lado, así se inscribe en el interior de cada sistema su otredad en su propia interioridad. Puede volver a describirse esta anticuada idea de crítica inmanente como, por ejemplo, una "desconstrucción". Pero, en su forma renovada, sólo puede ser una estratégica escaramuza o una subver-

sión fugaz, una rápida incursión guerrillera a la fortaleza de la Razón, pues si se vuelve sistemático se convertiría en víctima de la propia lógica que cuestiona. Sería una crítica ejercida más en el nivel de la mente que en el de las fuerzas políticas; en realidad debe entendérsela, en parte, como un desplazamiento. Sería una forma dadaísta de la política, emparentada con el gesto disidente, el rechazo iconoclasta, el inexplicable *happening*. Si hubiera que desenterrar una fuerte teoría del carnaval a este respecto, podría anticiparse con seguridad que quien celebrara una disrupción esporádica que desmantelara la Ley a la que parodia, daría nacimiento rápidamente a una gran industria académica. Lo grotesco haría furor, mientras que los monstruos y el masoquismo atestarían el mercado intelectual.

Detrás de esta línea de pensamiento acecharía la presunción de que la idea de un sistema creativo es un oxímoron y la noción de un antisistema creativo, una tautología. Y por detrás de todo esto, a su vez, estaría el hecho histórico de que habría en oferta escasas y preciosas instancias de un sistema político. De no ser así, podría fácilmente imaginarse que todo este estilo de pensamiento se transfiguraría en una fulguración. Si sus exponentes han pertenecido a una era histórica diferente –si han estado, por ejemplo, en el tumultuoso nacimiento de una nueva e inspiradora forma de vida social– entonces es moralmente cierto que no podrían sostener muchas de las doctrinas que sostuvieron. Mientras que un movimiento radical de masas siga en ebullición no es difícil trastrocar una simplista oposición binaria entre el Sistema y sus Otros, el primero demonizado y los últimos angelizados, dado que esos "otros" son claramente producto del mismo sistema y ellos saben que lo son. Tienen poder para cambiarlo

justamente porque desempeñan cierto razonable papel central en él. Pero es también más fácil renunciar a la idea de que una crítica inmanente como ésa sólo puede ser siempre espasmódica, táctica o un asunto de minorías. Pues lo que quedaría en claro es que hay *sistemas contradictorios*, formas alternativas completas de vida en disputa unas con otras, y que esa única distinción formalista entre "sistema" por un lado y "disenso" por el otro es simplemente inviable. Aquellos que dan vueltas en busca de una fuerza conveniente para enfrentar "al sistema" son habitualmente verdaderos monistas vestidos con ropas pluralistas, olvidados de que "el sistema" en sí es conflictivo y contradictorio en su mismo núcleo. Que sea difícil percibirlo en la paz de Oxford o de Santa Cruz no es excusa decente para este error.

Para los radicales, el hecho de descartar la idea de totalidad en un ataque de holofobia les provee, entre otras cosas positivas, de un consuelo muy necesario. Pues en un período no muy lejos de alcanzar, la acción política parece realmente factible; cuando las llamadas "micropolíticas" parecen estar a la orden del día, es vivificante convertir esta necesidad en virtud, para persuadirse uno mismo de que los propios límites políticos tienen, como sucedía, una sólida base ontológica en el hecho de que la totalidad social es en cualquier caso una quimera. No importa si no hay agente político a mano para transformar la totalidad, dado que no hay en realidad ninguna totalidad para ser transformada. Es como si, habiendo perdido el cuchillo del pan, se declara que éste ya ha sido cortado en rebanadas. Las totalidades, después de todo, tienen que existir para alguien: y no parece haber nadie para quien la totalidad sea una totalidad. Generalmente se piensa que ha existido para grupos que necesitaban con urgencia dar un

sentido general a sus condiciones opresivas de vida para poder preparar la forma de cambiarlas. Sólo para ser libres y felices algunas personas necesitan buscar la manera de que su situación específica se conecte con un contexto más amplio, cuya lógica ayude a determinar su destino. Todas las totalidades son planteadas desde situaciones altamente particulares, y ésta es una de las muchas formas de considerar en qué universalidad, diferencia o especificidad son sin duda simples opositores.

Si esas conexiones no aparecen espontáneamente en la experiencia común, entonces se puede, como un buen empirista, detenerse en ese hecho para plantear dudas acerca de la completa noción de un sistema abarcador. Alternativamente, uno puede preguntarse si no habrá mecanismos que contribuyen a establecer el hiato entre cómo son las cosas y lo que parecen. Nadie, por supuesto, ha *visto* un sistema, de la misma manera que nadie ha puesto sus ojos sobre el ello freudiano, la Universidad de Cambridge o el Fondo de Salvación de la Infancia, pero parece temerario concluir que ninguno de ellos existe realmente. Es más bien una cuestión especulativa hasta qué punto no existen ciertos efectos regulares en nuestra vida cotidiana a los que se puede llegar a dar un sentido plausible disponiendo el impacto en ella de un conjunto coherente, aunque invisible, de fuerzas. Así fue, después de todo, cómo llegó Freud a desenterrar el inconsciente, una entidad devotamente defendida por algunos de quienes dudan que podamos hablar con coherencia de un sistema capitalista transnacional. Una especulación como ésta no produce dificultades mientras se refiera a la *naturaleza* de este sistema: a si es centralizado o carece de centro, unificado o asimétrico, estructurado por un principio determinante o reductible a una esencia única. Pero siempre se

puede, por supuesto, facilitar las cosas identificando la noción abarcadora de sistema con algún simple esencialismo, es decir permitiendo que el concepto se autocancele.

El punto, de todas maneras, es que el concepto de totalidad implica un sujeto para quien vaya a marcar alguna diferencia práctica, pero una vez que ese sujeto ha sido obligado a retroceder, incorporado, dispersado o metamorfoseado hasta dejar de existir, entonces el concepto de totalidad está pronto a caer con él. A menos que, por ejemplo, se quiera preservar la idea de subversión en ausencia de algún agente adecuado, en cuyo caso siempre se puede plantear que el sistema se subvierte a sí mismo y combinar así un cierto escepticismo con cierto radicalismo. Pero, en general, no parecería haber nadie para quien la idea sea demasiado funcional, como podría ser, por ejemplo, en una era de nacionalismo revolucionario; como el árbol del obispo Berkeley, caerá por lo tanto fuera de la existencia porque nadie lo mira. El descrédito teórico de la idea de totalidad, entonces, es esperable en una época de derrota política de la izquierda. Mucho de su escepticismo, después de todo, proviene de intelectuales que no tienen particularmente ninguna razón apremiante para ubicar su propia existencia social dentro de un marco político más amplio. Sin embargo, hay otros que no son tan afortunados. No se trata, entonces, de una elección de distintas formas de perspectiva, como si existieran esos teóricos megalómanos, descubridores del falo, a quienes les gusta que sus teorías sean cada vez mayores y vitales, y aquellos más modestos, pensadores particulizadores que prefieren atarse a políticas tan menudas como para ser casi invisibles. Pensarlo como una elección de estilos intelectuales es en sí un movimiento

idealista. Cuán "global" sea un pensamiento no depende de cuán impresionantemente gruesos sean nuestros libros sino de dónde se está parado, a menos que no se quiera estar parado en ninguna parte.

Existen pensadores radicales que piensan sinceramente que la creencia en la totalidad es un impedimento mesmerizador para el real cambio político, como esa clase de estudiantes mentalmente bloqueados que se sienten incapaces de decir algo a menos que lo hayan comprendido todo. La antitotalidad puede resultar más un punto estratégico que teórico: puede bien existir alguna especie de sistema total, pero dado que nuestras acciones políticas no pueden mellar en él como en un todo es mejor que estemos avisados para equilibrar nuestras velas y aspirar a proyectos más modestos pero más viables. Éste es un caso para respetar aunque no sea compartido. Otros objetan la noción de sociedad como un todo, por la misma razón que invocó Margaret Thatcher. No buscar la totalidad es el código para no atender al capitalismo. Pero el escepticismo hacia las totalidades, de derecha o izquierda, es generalmente bastante espurio. Habitualmente se lo trae a colación para plantear una sospecha ante ciertas clases de totalidad y como entusiasta adhesión a otras. Algunas clases de totalidad –prisiones, patriarcado, el cuerpo, órdenes políticos absolutistas– serán tópicos aceptables de conversación, mientras que otras –modos de producción, formaciones sociales, sistemas doctrinarios– serán silenciosamente censuradas. Tal vez se piense que todas las totalidades son "esencialistas", reducibles a un único principio determinante; pero no es el caso, por ejemplo, de la encantadora ciudad norteña de Devonshire en Porlock. Porlock, podría pensarse, es por cierto una totalidad de una especie: casi no se puede dudar de que

comienza y termina, o llegar a confundirla con la próxima ciudad a lo largo de la costa. Sus límites están firmemente establecidos y esto es bastante evidente por sí mismo. Pero es cuestionable hasta qué punto Porlock pueda reducirse a alguna única fuerza vital, como la calle principal o la florería, que dan cuenta de sus partes constituyentes con impecable claridad. No hay razón para suponer que las totalidades sean siempre homogéneas, y si el planeta se está convirtiendo en un lugar tristemente idéntico tiene que ver más con las operaciones del capitalismo transnacional y las formas culturales que produce en su expansión que con la paranoia de los políticos teóricos de izquierda. La idea de que la totalidad sea absolutamente algo mental es una notable doctrina idealista para un supuesto credo materialista.

Aferrarse al filo de la totalidad requiere cierto pensamiento incansable y riguroso, que es una de las razones por la que quienes no necesitan hacerlo pueden gozar de la ambigüedad y la indeterminación. Son aquellos que necesitan conocer con urgencia cómo se presentan las cosas ante ellos en función de ser libres, y aquellos para quienes frases del tipo "como se presentan las cosas" huelen a objetivismo, cientificismo, falocentrismo, temas trascendentemente desinteresados y un número de otros asuntos rastreros. (También lo parecerá para aquellos para quienes frases como "Lord John Russell se convirtió entonces en primer ministro" son insidiosas instancias de "positivismo".) En la época imaginaria que estamos postulando, podríamos esperar que se vuelque una gran cantidad de sangre y de tinta en torno de cuestiones de epistemología, en cierta manera algo raro, dado que no es la más interesante en el mundo de las investigaciones filosóficas. Pero presumiblemente habrá necesidad de dar cuenta de cómo

y cuándo podemos conocer el mundo ante el aparente colapso de ciertos modelos epistemológicos clásicos, un colapso estrechamente vinculado a la pérdida de sentido de la actividad política. Pues la práctica es, por supuesto, una de las maneras primarias con las que nos enfrentamos al mundo, y si alguna de sus ambiciosas formas reales nos es negada, entonces no faltará mucho para que nos preguntemos si hay en realidad algo allí afuera, o al menos algo que nos resulte lo bastante fascinante. Tal vez estemos atrapados en la cárcel de nuestro discurso. Es una metáfora reveladora, que considera al lenguaje un obstáculo, más que un horizonte, de donde surge una fuerte analogía: si sólo pudiera sacar mi cabeza podría comprobar si hay algo allí afuera. Si sólo pudiera escapar de detrás de los muros de mi cuerpo podría encontrar directamente el mundo. Como son las cosas, tengo que operar sobre él de esta manera pesada, por largo tiempo. Pero un cuerpo, por supuesto, es apenas una manera de actuar sobre el mundo, un modo de acceder a él, un punto desde el cual el mundo resulta coherentemente organizado. "Un cuerpo es donde hay algo para hacer", como alguna vez lo planteó Merleau-Ponty. Exactamente igual ocurre con el lenguaje, cuyo interior es también un exterior, "interior" que está constituido como una incesante apertura hacia un "exterior", una constante autosuperación o desplazamiento hacia objetos que desmantela la distinción entre inmanente y trascendente, dado que uno está inscrito en el otro. (¿Por qué –se preguntaba alguna vez Ludwig Wittgenstein– hablamos del mundo "exterior"? ¿Exterior a qué?) Habitar el lenguaje es ya, de igual manera, habitar bastante más que eso, y nuestro lenguaje nos informa exactamente de lo que trasciende al lenguaje. El discurso puede ser obcecado, sin duda, pero no porque intervenga entre yo y el mundo, no más de lo que debe estirarse mi brazo hacia la taza de café que tomo.

No resultará entonces sorprendente encontrar a la izquierda política obsesionada con semejante era de la epistemología, pues ni siquiera se necesitaría ser cínico para sospechar que esta fascinación puede ser en realidad un desplazamiento político. Discutir si el significante produce el significado o viceversa, valioso pensamiento de por sí, no es lo que sacudió al Palacio de Invierno o hizo caer al gobierno de Heath. Pero existen, como es habitual, condiciones políticas para un desplazamiento político como éste. Cuando un movimiento radical está en marcha, es probable que su epistemología resulte estrechamente condicionada por su práctica. No requiere en ese momento de ninguna teoría esotérica para reconocer que el mundo material es al menos lo suficientemente real como para actuar sobre él y para modificarlo, o también que es, durante la mayor parte del tiempo, suficientemente denso y autónomo como para resistir los designios de uno sobre él, o que las doctrinas teóricas o los deseos políticos deban ser reformulados para cumplir con sus imperiosas exigencias. Es también usualmente evidente que un error cognitivo –es decir, confundir a la clase dominante a la que se enfrenta con una pandilla de barones ladrones y feudales tardíos cuando se trata en realidad de un grupo de banqueros mercantiles– tenderá a producir embarazosos efectos en la práctica política.

En circunstancias semejantes, se puede siempre seguir el consejo de los pragmáticos y considerar las propias proposiciones cognitivas simplemente como maneras de promover los deseados objetivos políticos, pero si no se quiere terminar como stalinista aconsejaría no hacerlo. La epistemología stalinista es precisamente de

este tipo. El punto, de todas maneras, es que las cuestiones epistemológicas están fuertemente vinculadas a temas de historia política. Una vez que se ha puesto en marcha un ambicioso experimento político, las presunciones realistas implícitas en esa práctica están vinculadas a algo menos convincente. Alguna forma de idealismo puede llegar a reemplazarlas, a pesar de ser una especie muy conveniente y actualizada: en una época en la que hablar de "conciencia" ha dejado de ser *sexy*, es más aconsejable hablar del mundo como construido, por ejemplo, por el discurso más que por la mente, a pesar de que puede resultar lo mismo en muchos aspectos. Todo puede convertirse en una interpretación, incluido el mismo planteo, en cuyo caso la idea de interpretación cerraría todo el camino y dejaría las cosas tal como están. Una epistemología radical llevará, en medida adecuadamente conveniente, a una política conservadora. Si el discurso recorre todo, se convierte en un privilegiado a priori equivalente al más desenfrenado idealismo metafísico, lo que, como Dios o *Geist*, no podemos superar más que lo que podemos salirnos de nuestra piel. Será sin duda un craso sociologismo reduccionista ver la diferencia entre vivenciar el mundo como una resistencia material y contemplarlo como un efecto del discurso, como una distinción entre el trabajo manual e intelectual o entre el ciudadano y el intelectual. Sería también imprudente ignorar por completo un planteo tan refrescantemente vulgar. Pero no sería del todo sorprendente si los principales exponentes de esas teorías resultaran ser tipos filosóficos y literarios, si hubiera, por ejemplo, pocos historiadores prácticos y por cierto ningún científico en ejercicio entre los nombres más habitualmente invocados. Este nuevo idealismo iría sin duda de la mano con esa forma

particular de reduccionismo conocida como "culturalismo", sobre la cual tendré más para decir después, que subvalora drásticamente lo que tienen en común hombres y mujeres como criaturas naturales y materiales, que sospecha tontamente que toda charla sobre la naturaleza es insidiosamente mistificadora y que sobreestima el significado de las diferencias culturales.

Éstas no son, con seguridad, las únicas razones por las cuales la epistemología parece estar en crisis en este período. Podría esperarse una hueste de estas causas, unas pocas de las cuales tienen que ver con cómo se nos presenta la realidad social en la sociedad del espectáculo. Nadie que emerja de una visión regular de ocho horas diarias de televisión está en condiciones de ser el mismo sujeto idéntico a sí mismo que alguna vez conquistó la India o se anexó el Caribe. La epistemología de la "disco" o del *shopping* no se parece a la epistemología del juicio, la capilla o el cuarto oscuro. En estas circunstancias, puede esperarse encontrar formas de subjetividad en dramática colisión entre sí, con sujetos humanos muy estólidamente idénticos a sí mismos como para abrirse a la otredad, cara a cara con sujetos humanos demasiado descentrados para tener, en principio, mucho a lo que abrirse. Los sujetos como productores y los sujetos como consumidores, activos autores de sí mismos e indiferentes descentrados de sí mismos, pueden mezclarse de forma incongruente en el mismo cuerpo. Cuando Stuart Hall escribe que "No podemos seguir concibiendo al 'individuo' en términos de un ego completo, centrado, estable y compacto"[1] uno se siente tentado a averiguar, en lo que es clara-

[1]. Morley, David y Kuan-Hsing Chen (comps.): *Stuart Hall: Critical Dialogues*, Londres, 1966, pág. 226.

mente un adquirido gesto de izquierda, qué pretende significar este "nosotros". ¿Incluye a obispos y gerentes de banco? ¿Es el sujeto unificado simplemente una forma de falsa conciencia para ser dispersada por un toque de desconstrucción o una expansión del consumismo? Y de ser así, ¿por qué sus críticos se oponen también a la noción de falsa conciencia?

Mucho de esto sin duda se debe haber sentido de forma diferente en una era de militancia política. En ella nadie necesitaría apelar a Godard o a Mallarmé para saber cómo se siente estar "descentrado"; se trata de que este descentramiento sea de un tipo "intencional" o "transitivo", dirigido a ciertos proyectos y a intrincadas solidaridades con los otros más que alguna condición "intransitiva" o firme estado ontológico a lo largo de líneas de un espurio ataque de fiebre. Los sujetos humanos idénticos a sí mismos, sin fisuras, que podrían nombrarse a sí mismos con alguna seguridad, no experimentarían, en primer lugar, ninguna necesidad de rebelarse. Pues esa rebelión no tendría éxito, a menos que sus agentes fueran también, incluso de manera provisional, autoafirmativos y tolerablemente seguros, dotados de determinados propósitos y suficientemente autoidénticos como para llevarlos a cabo. Esas ambiciosas acciones políticas prometen, en otras palabras, desconstruir la tediosa oposición entre "humanismo" y "antihumanismo", autodeterminando sujetos y seres que son efectos del proceso, individuos de una bamboleante completud bajtiniana y una alarmante delgadez lacaniana. Cuando esas empresas se frustran, es bastante sorprendente que esas oposiciones puedan romper con una fuerza tan repetitiva y compulsiva. En la época que estamos imaginando, lo que habrá de estallar hacia adentro, de forma gradual, junto con la fe en la especie

de conocimiento razonablemente certero que de hecho disfrutamos todo el tiempo, será la idea de un sujeto humano lo bastante unificado como para embarcarse en una acción significativamente transformadora. Si no, habrá que entonar himnos de alabanza al sujeto esquizoide, desmelenado, cuya habilidad para atarse los cordones de sus propios zapatos –dejemos a un lado su estado político– está destinada a permanecer como un misterio. Y esto, una vez más, servirá entre otras cosas para constituir una virtud teórica al margen de la necesidad histórica. Al mismo tiempo, nos proveerá de algunas vías enormemente fértiles de pensarnos a través de los autoidénticos, autogenerados sujetos que nos lanzaron, en principio, a este desastre político.

¿Qué más se puede prever de una época como ésta? Sin duda habrá una amplia pérdida de la fe en la idea de la teleología, dada una crónicamente corta provisión de acción histórica con propósitos. Tal escepticismo no puede de ninguna manera ser reducido a este hecho, pero tampoco se lo puede divorciar por completo de él. En el supuesto de que un régimen uniformemente opresivo regulara ahora todo, puede también parecer comprensible buscar algún sector de la vida donde pudiera seguir sobreviviendo precariamente cierto grado de placer, aventura o libertad. Tal vez se pueda llamar a esto textualidad, o lenguaje, o deseo, o el cuerpo, o el inconsciente. Puede parecer irónico, dicho al pasar, que la idea de que el deseo es primario se considere como una crítica del Iluminismo, porque desde Hobbes hasta Holbach éste es precisamente un credo iluminista. Puede predecirse un apremiante interés por el psicoanálisis que, entre otras cosas agradables, es el folletín de la gente pensante, al mismo tiempo fuertemente analítico y espeluznantemente sensa-

cionalista. Si nunca hubiera existido, los intelectuales disidentes con seguridad habrían tenido que inventarlo. El psicoanálisis es, en cierto aspecto, también un discurso radical, pero no en el sentido de que tenga alguna implicancia política concreta o inmediata. Por lo tanto, figurará como una adecuada especie de lenguaje para las energías radicales en una época de desorientación política.

Si las más abstractas cuestiones de estado, clase, modo de producción, justicia económica han probado ser por el momento muy duras de romper, siempre se puede dirigir la atención hacia algo más íntimo e inmediato, más sensible y particular. Se puede esperar el surgimiento de una nueva somática, donde el cuerpo sea el principal protagonista teórico. En realidad, sin duda habrá pronto más cuerpos en la crítica literaria que en los campos de Waterloo. Me detendré después en este tema; mientras tanto merece especularse que el lenguaje y la textualidad pueden convertirse también en regiones residuales de libertad en un mundo espantosamente cuantificado, y puede uno imaginar este paso en el tiempo como un incomparable enriquecimiento de nuestra comprensión, en un sorprendentemente original y nuevo conjunto de motivos filosóficos. Pero también puede ser posible ver cómo actúa todo esto, a la vez como profundización y desplazamiento. Los terrores y los atractivos del significante, sus trampas, seducciones y subversiones: todo puede figurar al mismo tiempo como una novedosa y fortificante forma de la política y como un encantador sustituto de las exhaustas energías políticas, un *ersatz* iconoclasta en una sociedad inactiva políticamente. Será como si todo el gran drama, todo el riesgo personal y el gasto extravagante que pueden haber pertenecido a nuestra vida moral y política en

condiciones históricas más propicias, ahora hubieran quedado en el teatro contemplativo de la lectura donde esos frustrados impulsos pueden al menos quedar protegidos y donde ciertas venturosas pérdidas, que ya no son posibles en la realidad política, pueden nutrirse vicariamente a nivel del discurso. Habrá un notable contraste entre la árida regimentación de la vida social por una parte, y los patinajes y vuelcos del significante por otra, e incluso puede llegar a imaginarse a algunos teóricos tratando de contrarrestar la acusación de que todo se hallaba muy lejos de una realidad torpe por medio del fabricado intento de modelar el propio mundo en un libro.

Así, el culto del texto habrá de cumplir la ambivalente función de toda utopía: brindarnos una frágil imagen de libertad, que de otra manera no podríamos celebrar, pero confiscando algunas de las energías que hemos invertido en su realización efectiva. Y puede uno imaginarse esta exorbitancia del discurso extendiéndose mucho más allá del texto para abarcar los hábitos discursivos en general. Si ya no es posible transformar nuestros deseos políticos en acción, entonces podemos dirigirlos hacia el signo, purgándolo, por ejemplo, de sus impurezas políticas y canalizando en alguna campaña lingüística todas las energías encerradas que ya no pueden colaborar para terminar con una guerra imperialista o con derrocar a la Casa Blanca. El lenguaje, por supuesto, es una cosa real como cualquier otra, como lo saben aquellos que son objeto de desprecio racial o sexual, y el lenguaje cortesano o coloquial es parte necesaria de la vida social. Pero el lenguaje, como cualquiera otra cosa, puede también convertirse en un fetiche –tanto en el sentido marxista de estar reificado, investido de un poder demasiado numinoso, o en el sentido

freudiano de estar en lugar de algo ahora elusivamente ausente–. Negar que haya una distinción significante entre discurso y realidad, entre practicar el genocidio y hablar de él, es, entre otras cosas, una racionalización de su condición. Ya sea que se proyecte el lenguaje en la realidad material o la realidad material en el lenguaje, el resultado es confirmar que no hay nada tan importante como hablar. Y si esto no habla elocuentemente de la desfalleciente situación política de un muy específico rincón del planeta, entonces es difícil saber de qué se trata. Aquellos más sensibles a las cuestiones de una terminología etnológica correcta caerían en una evidente práctica etnocéntrica.

Hay una especulación más que podemos hacer sobre una época como ésa, una tan enormemente improbable que la adelanto con gran vacilación. No está fuera de cuestión que, en la aparente ausencia de algún "otro" para el sistema dominante, de algún espacio utópico situado más allá de él, algunos de los más desesperados teóricos del momento puedan llegar a encontrar al otro del sistema en sí mismo. Pueden, en otras palabras, llegar a proyectar la utopía en aquello que tenemos efectivamente, por ejemplo, las inestabilidades y transgresiones del orden capitalista, el hedonismo y la pluralidad del mercado, la circulación de intensidades en los medios de comunicación y las "disco", una libertad y una completud que los políticos más puritanos que hay entre nosotros siguen postergando para algún futuro siempre lejano. Pueden envolver el futuro en el presente y así hacer deslizar la historia hacia una detención abrupta. Si esto llegara a ocurrir, necesitaríamos preguntarnos cuál sería la autoridad que haría sonar el silbato y expulsaría a la historia. ¿Cuáles son las con-

diciones históricas de la promulgación de un fin de la historia? ¿Se trata de un enmascaramiento performativo tanto como constatativo, como se puede anunciar que ha dejado de llover porque se está desesperado por salir de la casa? ¿Ha llegado la historia, en el sentido de la modernidad, a un final porque hemos resuelto triunfalmente sus problemas, porque ahora nos parecen (¿a quiénes?) seudoproblemas o porque finalmente hemos cumplido con la tarea? Si nunca hubo una dinámica interna de la historia, ¿no habría ya terminado? ¿Ha terminado todo, o sólo ciertas partes? ¿La emancipación de los pueblos oprimidos tanto como el dominio de la naturaleza? Y si sus fundamentos se han terminado, ¿por qué hay tanto fundamentalismo dando vueltas? ¿Por qué la buena noticia del final de las ideologías parece haberse filtrado de Berkeley a Bolonia, pero no de Utah al Ulster? Puede esperarse que este prematuro utopismo se acompañe de una celebración de la cultura popular como un todo positivo, más como innegablemente democrática que como positiva y al mismo tiempo manipuladora. Los radicales, como ningún otro, pueden llegar a alzar sus cadenas, decorar sus celdas, acomodar las reposeras en el Titanic y descubrir la verdadera libertad en la terrible necesidad. Pero esto –la identidad final entre el sistema y su negación– es una sugerencia tan cínica que es notablemente difícil de describir.

Imaginemos, finalmente, la más extraña de todas las posibilidades. He hablado de síntomas de derrota política; *¿pero si en principio esa derrota nunca hubiera ocurrido?* ¿Y si se tratara menos de que la izquierda se ha levantado y luego ha sido forzada a retroceder, que de una constante desintegración, una gradual pérdida de fuerza, una progresiva parálisis? ¿Y si la confrontación

jamás tuvo realmente lugar, pero la gente se *comportó* como si hubiera sucedido? Como si alguien hubiera desarrollado todos los síntomas de la rabia, pero sin haber sido nunca mordido por un perro.

2. Ambivalencias

Por supuesto, no hay ninguna necesidad de *imaginar* un período semejante. En él estamos viviendo y su nombre es "posmodernismo" –aunque cuán lejos llegue o si está contra la pared es un asunto para debatir–. ¿Hay algo para ganar, entonces, con el cansador trabajo de pretender anticipar lo que ya se halla ante nosotros? Si seguimos el ejemplo del libro del posmodernismo ficcionalizándolo de esta manera y tratándolo como un mundo probable más que existente, es sólo para extrañarlo hasta el punto de que nos sea posible analizar algo de su lógica histórica. Es como si, a pesar de todo, poniendo entre paréntesis el fenómeno real, pudiéramos deducir mucho del simple hecho de percibirlo como una derrota política –como si lo recorriéramos a partir de ese dato y llegáramos por el camino de ese estudiado experimento al artículo genuino, reinventando sus variados aspectos con un espíritu puramente teórico hasta que llegara a corresponder mágicamente con la cosa real–.

Esto, es necesario decirlo, es en cierto sentido un tramposo juego de manos. Nadie puede realmente con-

siderar la desconstrucción o lo políticamente correcto desde la caída de la militancia obrera o desde las vacilaciones del movimiento estudiantil. La necesidad sólo puede aparecer retrospectivamente como una construcción o una hipótesis, después de los hechos. Y, por supuesto, nada hay de necesario en el caso del posmodernismo como sus propios apologistas de lo aleatorio pueden seguramente acordar, dado que hay varias posibles secuelas para una supuesta derrota política. Pero si prever el futuro con el beneficio de la mirada hacia atrás presta una espuria inevitabilidad a lo que, en principio, no necesita haber ocurrido nunca, tiene el valor de hacernos recordar que ningún viejo futuro va a lograrlo –esa cultura posmoderna, tal como podemos apreciarla ahora, fue un futuro particularmente *plausible* para ese pasado particular, de la misma forma que el último acto de *El Rey Lear* tiene sentido en función de los cuatro anteriores, que de ninguna manera lo exigían–. De donde sea que provenga el posmodernismo –la sociedad "posindustrial", el descrédito terminal de la modernidad, el recrudecimiento de la vanguardia, la comodidad de la cultura, la emergencia de nuevas y vitales fuerzas políticas, el colapso de ciertas ideologías clásicas sobre la sociedad y el sujeto– es también, y de manera central, el resultado final de una derrota política que lo llevó al olvido, o con la cual nunca ha dejado de boxear en la sombra.

Uno no esperaría que los propios posmodernos recibieran esta proposición con aclamaciones. A nadie le gusta mucho que se le informe que es producto de una derrota histórica, por más que podamos aceptar amablemente que se nos diga que somos la piel de Satán. Es apenas, en todo caso, el más heroico de los orígenes. ¿No es esta narración apenas una nueva instancia de la

teleología lineal, historicista, reduccionista que el propio posmodernismo rechaza por superada? Nos ocuparemos del historicismo un poco más adelante, pero si la narración necesita no ser reduccionista es porque resultaría absurdo imaginar que se trata de *todo* lo que es el posmodernismo. Por una cosa, una parte importante vuelve al punto de partida del propio alto modernismo sean cuales fueren sus protestas en sentido contrario, lo cual le presta un abolengo más extenso que cualquiera otro fenómeno post-1960. Por otra cosa, es difícil ver cómo Madonna, los edificios de imitación gótica o la ficción de Martin Amis son el resultado de una derrota política, a pesar de que algunos críticos de la industria cultural tratarían sin duda de probarlo.

Si el posmodernismo cubre todo, desde el *punk rock* hasta la muerte de la metanarrativa, desde las revistas de historietas hasta Foucault, entonces resulta difícil ver cómo un único esquema explicativo puede llegar a hacer justicia a una entidad tan raramente heterogénea. Y, si la criatura es tan diversa, resulta difícil ver cómo se puede tener una posición, a favor o en contra, no más de lo que se puede estar a favor o en contra del Perú. Si hay alguna unidad en el posmodernismo, sólo puede ser asunto de los "parecidos de familia" wittgensteinianos y, en este sentido, parece proveer un instructivo ejemplo de su propio y dogmático antiesencialismo, del cual se hablará más tarde. Si el posmodernismo no fuera sino la secuela de una *débacle* política, sería difícil, hablando desde un punto de vista impresionista, dar cuenta de alguno de sus atributos más positivos. Podría, por ejemplo, verse forzado a plantear que su único y más duradero logro –el hecho de que ha ayudado a colocar las cuestiones de la sexualidad, del género y de lo étnico tan firmemente en la agenda política que

resulta imposible imaginar que puedan ser eliminadas sin un esfuerzo poderoso– no fue más que un sustituto de formas clásicas de radicalismo político, que tratan de clases, estado, ideología, revolución, modos materiales de producción.[1]

Me parece innegable que estos temas políticos privilegiados del posmodernismo sean realmente, entre otras cosas, sustituciones. Nadie que haya pasado por el débil concepto de "clasismo", que parece no haber podido sentirse superior al pueblo, o quien haya observado los lamentables efectos en algunos debates posmodernos acerca del género o del neocolonialismo de su ignorancia de la estructura de clases y de las condiciones materiales, puede subestimar por un momento las desastrosas pérdidas políticas en juego. Occidente está haciendo agua por las hendiduras con radicales políticos cuya ignorancia de las tradiciones socialistas, no menos que las propias, es por cierto, entre otras cosas, el efecto de una amnesia posmoderna. Y hablamos aquí del mayor movimiento reformista que haya conocido la historia. Nos encontramos ahora confrontados con la situación levemente farsesca de una izquierda cultural que mantiene un silencio indiferente o vergonzante sobre ese poder que es el color invisible de la vida cotidiana, que determina nuestra existencia –a veces así literalmente– en casi cualquier lugar, que decide en gran medida el destino de las naciones y los sanguinarios conflictos entre ellas. Es como si casi toda otra forma de sistema opresivo –estado, medios de co-

1. Digo que el posmodernismo *ha ayudado* a colocar estos temas en la agenda política; pero los movimientos de derechos civiles y de las mujeres efectivamente lo precedieron, y no todos esos activistas definirían sus políticas en términos posmodernos.

municación, patriarcado, racismo, neocolonialismo– pudiera ser prontamente debatida, pero no la que con harta frecuencia impone la agenda de todos esos asuntos, o está implicada finalmente con ellos hasta sus raíces.

El poder del capital es ahora tan terriblemente familiar, tan sublimemente omnipotente y omnipresente que incluso vastos sectores de la izquierda han logrado naturalizarlo, tomándolo por garantizado como una estructura tan inconmovible que es como si apenas tuvieran coraje para hablar de él. Se necesitaría, para usar una analogía adecuada, imaginar un ala derecha derrotada deseosa de embrollarse en discusiones sobre la monarquía, la familia, la muerte de la caballería y la posibilidad de reclamar la India, mientras mantiene un prudente silencio sobre aquello que, después de todo, la compromete más visceralmente, los derechos de propiedad, dado que han sido tan enteramente expropiados que parecería simplemente academicista hablar de ellos. Con la conformidad de Darwin, gran parte de la izquierda cultural ha tomado el tono de su contexto histórico: si vivimos en una época en la cual el capitalismo no puede ser exitosamente desafiado, se puede decir entonces que no existe para todos los intentos y propósitos. En cuanto al marxismo, Lenin era exactamente un "elitista", la teoría y la organización política son "masculinas" y –esto es un pequeño avance intelectual– el proceso histórico es "teleología" y cualquier vínculo con la producción material, "economicismo". Tan lejos llega la "teoría", que Occidente está ahora realmente lleno de jóvenes *zombies* que lo saben todo sobre Foucault y no mucho sobre el sentimiento, lo que no es una razón para concluir que Julia Kristeva se haya pasado a la poesía lírica. Largo tiempo atrás caímos en un oscuro desastre conocido como Iluminismo, para ser rescata-

dos alrededor de 1972 por el primer feliz lector de Ferdinand de Saussure. La ignorancia política y el olvido histórico cultivado por muchos posmodernos, con su culto de la moda teórica brillante y el consumo intelectual inmediato, deben ser seguramente causa de regocijo en la Casa Blanca, suponiendo que la tendencia no muera antes de llegar a sus oídos.

Nada de esto, sin embargo, implica que la política del posmodernismo sea otra cosa que lugares para un deseo político que no se atreve a pronunciar su nombre. Por el contrario, representan no sólo cuestiones de importancia histórica mundial, sino la aparición en el centro del escenario teórico de millones que han sido expulsados y descartados con tanta frecuencia por los izquierdistas tradicionales como por el propio sistema. Los reclamos de esos hombres y mujeres se han prefigurado no sólo como un conjunto renovado de demandas políticas sino como la transfiguración imaginativa del verdadero concepto de política. Podremos saber que los desposeídos han llegado al poder cuando la palabra "poder" ya no signifique lo que suele significar. El cambio de paradigma al que se ha dado nacimiento en consecuencia –una verdadera revolución en nuestras concepciones de las relaciones entre poder, deseo, identidad, práctica política– representa una inconmensurable profundización de la abstracta, anémica, pálida política de épocas anteriores. Cualquier socialismo que fracase en transformarse a la luz de esta cultura fecunda y articulada, seguramente se quebrará desde el inicio. Cada uno de sus atesorados conceptos –clase, ideología, historia, totalidad, producción material– necesita volver a ser pensado, junto con la filosofía antropológica que los recorre. Las complicidades entre el pensamiento clásico de izquierda y algunas de las

categorías dominantes a las que se opone han sido vergonzosamente dejadas de lado. Como la mayoría de sus militantes, el posmodernismo ha prestado su voz a los humillados y despreciados, y al hacerlo ha amenazado con sacudir la imperiosa autoidentidad del sistema en su núcleo. Y por esto se podría casi perdonar la totalidad de sus egregios excesos.

La política del posmodernismo ha sido, entonces, al mismo tiempo enriquecimiento y evasión. Si ha abierto nuevas y vitales cuestiones es en parte porque ha tocado una indigna retirada a los viejos planteos políticos –no porque hayan desaparecido o se hayan resuelto, sino porque de momento son claramente intratables–. A principios de los años '70, los teóricos culturales se hallaban discutiendo el socialismo, los signos y la sexualidad; hacia fines de esa década y principios de la de 1980 argumentaban alrededor de los signos y la sexualidad; hacia fines de los años '80 hablaban de sexualidad. No se trataba, hay que decirlo, de un desplazamiento de la política hacia otra cosa, dado que el lenguaje es político en sus raíces, pero probó, con todo, una manera valiosa de ir más allá de ciertas cuestiones políticas clásicas, porque la mayoría de la gente no gana lo suficiente para comer, lo que terminó por desplazarlos de la agenda. El feminismo y lo étnico son hoy populares porque marcan algunas de las luchas políticas más vitales que confrontamos en la realidad. Son también populares porque no son necesariamente anticapitalistas y así se adecuan lo suficiente a una época posradical. El posestructuralismo, que emergió de manera oblicua del fermento político al final de la década de 1960 y principios de la de 1970 y que, como ciertos militantes espontáneos, se volvió gradualmente despolitizado después de ser deportado al exterior, ha sido, entre

otras cosas, una manera de mantener protegida en el nivel del discurso una cultura política que había sido desplazada de las calles. Había logrado también contrabandear mucho de esa energía política, sublimándola en el significante en una época en la que una valiosa y pequeña subversión de cualquiera otra especie parece muy posible. El lenguaje de la subjetividad desalojó y aumentó al mismo tiempo las cuestiones de acción política y de organización. Los temas de género y étnicos han fisurado la valla blanca y masculina de la izquierda occidental (lo más que puede decirse de ella es, al menos, que no está muerta) y se escondieron en su mayor parte en un rampante discurso culturalista que pertenece precisamente a ese rincón del planeta. El placer ha retornado con su venganza para invadir un radicalismo crónicamente puritano y también se convirtió en una marca cínica de hedonismo consumista. El cuerpo –un asunto tan obvio como para ser supinamente ignorado durante siglos– ha desarreglado los bordes de un discurso racionalista y anémico, y está actualmente *en route* de convertirse en el mayor fetiche de todos.

Tal vez no sea importante que el pensamiento que estoy desarrollando aquí, tradicionalmente conocido como hábito dialéctico de la mente, no esté demasiado a favor de los propios posmodernos. Tratar de pensar de forma simultánea los dos lados de la contradicción es difícilmente su modo favorito, no porque el concepto de contradicción encuentre poco lugar en su léxico. Por el contrario, dado que todo habla de diferencia, pluralidad, heterogeneidad, la teoría posmoderna opera habitualmente con oposiciones rígidas binarias, con "diferencia", "pluralidad" y otros términos semejantes alineados orgullosamente en una parte de la cerca teórica como inequívocamente positivos, y cualesquiera

que sean sus antítesis (unidad, identidad, totalidad, universalidad) colocadas tristemente en las otras. Luego que se inició la batalla, esos guerreros conceptuales de aspecto más reprochable han sido con frecuencia sutilmente atacados –descompuestos, desarmados o travestidos de alguna manera, para asegurar la victoria de las fuerzas angelicales–. En sus aproximaciones más refinadas, la teoría posmoderna plantea la interde-pendencia de términos como identidad y no-identidad, unidad y diferencia, sistema y el Otro; pero en términos de *sensibilidad* no hay duda respecto de dónde caen las simpatías. A diferencia de la mayoría de los posmodernos, soy pluralista acerca del posmodernismo, creyendo de manera posmoderna que hay diferentes narraciones sobre el posmodernismo, algunas de las cuales son considerablemente menos positivas que otras.

Por su ostentosa apertura hacia el Otro, el posmodernismo puede ser casi tan exclusivista y censor como las ortodoxias a las que se opone. Se puede hablar largo y tendido de la cultura humana pero no de la naturaleza humana; de género, pero no de clase; de cuerpo, pero no de biología; de *jouissance*, pero no de justicia; de poscolonialismo, pero no de la pequeña burguesía. Es una heterodoxia evidentemente ortodoxa que, como forma imaginaria de identidad, necesita sus cucos y sus espantapájaros para seguir en el negocio. No se halla a sus anchas por completo produciendo sentencias como "el humanismo liberal, con sus patéticas ilusiones, es en ciertos aspectos un fenómeno suficientemente iluminista como para compararse con Atila, el huno"; en su lugar, prefiere mantenerse a salvo del pensamiento dialéctico con exclamaciones del tipo "F. R. Leavis era un reaccionario", mientras dobla en la próxima esquina para denunciar los juicios absolutos y los reclamos

totalizadores. Sabe que el conocimiento es precario y autodestructivo, que la autoridad es represiva y monológica con toda la certidumbre de un geómetra euclideano y toda la autoridad de un arzobispo. Está animado de espíritu crítico y raramente soporta que se lo aplique a sus propias proposiciones. La historia intelectual del marxismo está sembrada de actos autorreflexivos, pues los marxistas han pretendido captar algo de las condiciones históricas de posibilidad de sus propias doctrinas; hasta ahora el posmodernismo no ha desarrollado nada remotamente equivalente. Un libro titulado *Post-structuralism and the Cuestion of History* (el posestructuralismo y la cuestión de la historia) censura, en apenas nueve páginas, todo intento de colocar bajo una luz histórica el concepto derrideano de *différence*. *El posestructuralismo y la cuestión de la historia de otro pueblo* habría sido tal vez un título más adecuado.

La cultura posmoderna ha producido, en su breve existencia, un cuerpo de obras rico, audaz, exuberante, a través de todo el campo de las artes, lo que no puede colocarse en la cuenta de un desastre político. Ha incluso generado más que su celebración de un execrable *kitsch*. Ha puesto sus límites sobre un número de complacientes certezas, enfrentado abiertamente algunas totalidades paranoicas, contaminado algunas purezas celosamente protegidas, atacado ciertas normas opresivas y sacudido ciertos fundamentos de aspecto bastante frágil. Como resultado, desorientó a aquellos que sólo sabían demasiado bien quiénes eran y desarmó a los que necesitaban saber quiénes eran frente a aquellos demasiado ansiosos por decírselo. Produjo, en el mismo movimiento, un escepticismo vigorizador y paralizante, y descolocó la soberanía del Hombre Occidental, en teoría al menos, por medio de un fuerte relativismo

cultural que es impotente para defender a la Mujer tanto occidental como oriental contra prácticas sociales degradantes.

El posmodernismo ha desmistificado las instituciones más irreductiblemente naturalizadas, poniendo al descubierto las convenciones que las gobiernan, y así por momentos se ha lanzado con audacia a una forma de neosofismo por la cual, dado que de todas maneras todas las convenciones son arbitrarias, uno debe adecuarse a las del Mundo Libre. La obra de Richard Rorty, que es confortablemente adecuada a sus tendencias políticas, es un caso de este tipo. Al desprender los cimientos metafísicos de debajo de los pies de sus oponentes radicales, ha sido capaz de evitar el inconveniente de tener que comprometerse directamente con su política. ¿Quién necesita proponer una detallada crítica del pensamiento de izquierda cuando se puede argumentar, mucho más grandiosamente, que todo discurso social está cegado e indeterminado, que lo "real" es indecidible, que todas las acciones que excedan un tímido reformismo proliferarán peligrosamente más allá de nuestro control, que no hay en principio sujetos lo suficientemente coherentes como para emprender esas acciones, que en todo caso no existe un sistema total para ser cambiado, que toda instancia aparentemente opositora ha sido prevaciada por los ardides del poder y que el mundo no es, después de todo, un camino particular, suponiendo que pueda saberse lo suficiente para asegurarlo siquiera?

Pero al buscar mover el piso a sus oponentes, el posmodernismo inevitablemente se encuentra sacando la alfombra de debajo de sí, quedándose sin otra mayor razón para resistirse al fascismo que el débil y pragmático planteo de que no es ésa la manera como hacemos

las cosas en Sussex o en Sacramento. Degradó la intimidante austeridad del alto modernismo con su espíritu juguetón, paródico, populista y, con este remedo, al adoptar una forma cómoda logró reforzar las mucho más tullidas austeridades generadas por el mercado. Desarmó el poder de lo local, lo regional y lo idiosincrásico y ayudó a homogeneizarlos a través del mundo. Su desconfianza ante tales conceptos como verdades alarmó a los obispos y encantó a los ejecutivos, así como su compulsión a colocar palabras como "realidad" en citas intimidantes ha incomodado al piadoso devoto en el refugio de su familia, pero resulta música para sus oídos en su agencia de publicidad. Hizo flotar el significante de maneras que llevan a los autócratas a sus banales certezas, y al hacerlo imita a una sociedad fundada en la ficción del crédito, por la cual el dinero produce dinero como seguramente los signos crían signos. Ni los financistas ni los semiólogos están demasiado enamorados de los referentes materiales. Se encuentran marcados por una profunda sospecha de la Ley, pero sin su atemorizante presencia quedarían despojados de sus propias desviaciones y transgresiones, que son parasitarias para ella. Está pleno de prescripciones morales universales –la hibridez es preferible a la pureza; la pluralidad a la singularidad; la diferencia a la autoidentidad– y denuncia ese universalismo como un opresivo peso del Iluminismo. Como cualquier rama del antirrealismo epistemológico, niega de forma consistente la posibilidad de describir la manera como el mundo es, y se encuentra haciéndolo de la misma forma. Al mismo tiempo libertario y determinista, sueña con que el ser humano se libere de las obligaciones, desplazándose delirantemente de una posición a otra, mientras sostiene que el sujeto es el mero efecto de

fuerzas que lo constituyen por completo. Ha producido algunas miradas originales sobre Kant, junto a una buena cantidad de vaivenes.* Cree en el estilo y en el placer, y habitualmente prepara textos que podrían haber sido compuestos por una computadora, más que en ella.

He planteado que no hay necesidad de ver la narración política que hago del posmodernismo como reduccionista, pero es por cierto, en uno de los muchos sentidos contradictorios del término, historicista, y esto también los propios posmodernos lo considerarían inaceptable. Pues la teoría posmoderna desconfía de los relatos lineales, salvo aquellos en los que resulta nada más que un episodio. Contrasta de esta manera con la teoría socialista, que sólo queda satisfecha si se la considera perteneciente a una época determinada –la del capital en sí– y se alegrará de que no necesitará perdurar cuando esa época llegue a su fin, si alguna vez lo hace. Los socialistas quedarán entonces liberados de los inconvenientes de sus creencias, en las cuales hay poco beneficio y escaso placer, y se sentirán libres para cambiar y hablar de cosas más agradables, como la imaginería de los colores en Joseph Conrad o la curiosa y suave calidad de la piedra Cotswold.

En contraste, el posmodernismo no puede llegar a una conclusión, no más de lo que puede haber un final al post-María Antonieta. No es, ante sus propios ojos, un "período histórico" sino la ruina de todo pensamiento periodizante. No viene después del modernismo en el sentido que el positivismo proviene del idealismo, sino en el sentido de que reconocer que el emperador no

* Juego de palabras intraducible; en inglés *cant*: "vaivenes". [T.]

lleva ropas viene después de mirarlo. Y así como era verdad todo el tiempo que el emperador estaba desnudo, así el posmodernismo era verdad incluso antes de aparecer. Es, en un nivel al menos, el negativo exacto de la verdad de la modernidad, un desenmascaramiento de sus pretensiones míticas, y así era, sin análisis, tan verdadero en 1786 como lo es hoy. No es un pensamiento completamente confortable para el posmodernismo, dado que su relativismo histórico lo hace cauteloso ante estas verdades transhistóricas; pero este planteo es simplemente el precio que debe pagar por rehusar a verse, filosóficamente al menos, como otro movimiento en la gran sinfonía de la Historia: el que evoluciona lógicamente de sus predecesores y abre el camino para el que le sigue.

Lo que el posmodernismo rechaza no es la historia sino la Historia –la idea de que existe una entidad llamada Historia poseída de un sentido inmanente y un propósito que se desarrolla secretamente a nuestro alrededor mientras hablamos–. Entonces hay algo de paradójico en decretar el final de esta entidad, dado que al hacerlo se abraza la misma lógica que se rechaza. Sería más adecuado hablar del momento en que comenzó el tiempo o imaginar que algo llamado "eternidad" habrá de comenzar en el punto de la propia muerte. Si se puede *fechar* un final de la Historia –si el posmodernismo comenzó en los años '60 o en los '70, o si fue el fordismo, la cultura autónoma o los metarrelatos lo que supuestamente dio fundamento a su detención–, entonces seguimos hasta cierto punto dentro del marco de ese relato lineal. "Hasta cierto punto", dado que es difícil saber si un final está dentro o fuera, al margen de lo que se trate, así como es difícil saber si el límite de un campo es o no parte de él. Pero dado que un final

debe ser final de algo tolerablemente específico, un final de *esto* y no de aquello, es difícil dejar de percibir que el posmodernismo proviene del modernismo, de la misma manera en que el modernismo proviene del realismo. La dificultad del posmodernismo a este respecto es que, mientras desde el punto de vista cultural puede realmente parecer que tiene el aspecto de un período histórico particular, desde el filosófico fue verdad durante un tiempo muy prolongado, mucho antes de que alguien hubiera escuchado hablar del significante o de los circuitos de intensidad libidinal.

¿Es entonces el "pos" una marca histórica o teórica? Si la Historia, tal como la concibe la modernidad, es una ilusión, entonces los planteos de algunos posmodernos eran seguramente ciertos todo el tiempo, aun cuando sea difícil decir *para* quiénes. En principio, nunca hubo Progreso ni Dialéctica ni Espíritu del Mundo; no es ésta la manera de ser del mundo ni nunca lo fue. Pero la teoría posmoderna se asusta de frases como "la manera en que es o fue el mundo"; ¿no se trata entonces de contrastar "ilusiones ideológicas" con "la verdad" en un movimiento epistemológico al que consideraría intolerablamente ingenuo? Tal vez sea el caso que la modernidad, en su tiempo, fue suficientemente real, que esas nociones de progreso, dialéctica y todo lo demás, tuvieron efectos materiales se correspondieron realmente de algún modo con cierta realidad histórica. Pero en ese caso el posmodernismo adquiere su inmunidad ante la ingenuidad epistemológica sólo al costo de un historicismo que le parece igualmente desagradable. También sugiere que somos de alguna forma superiores a lo que fuimos en el pasado, lo que puede llegar a ofender su relativismo antielitista.

Ése es el motivo por el cual la idea del posmodernismo

como verdad *en negativo* de la modernidad es una maniobra necesaria, pues permite rechazar la modernidad sin plantear que se hace desde un punto ventajoso y más alto del desarrollo histórico, lo que por supuesto implicaría usar las propias categorías de la modernidad. El posmodernismo debe realmente tener alguna idea de cómo se está en el mundo, si se trata de ser capaz de plantear que, por ejemplo, Hegel estaba en varios sentidos subido a un gomero a este respecto; pero las ideas de cómo se está con el mundo podrían parecer que pertenecen a una racionalidad del superado Iluminismo. La solución más útil a este dilema es nietzscheana: cómo el mundo es *no es de ninguna manera particular* y lo que está mal con la modernidad es el hecho de que piensa que hay un perfil inherente a todo esto. El posmodernismo no está entregando otra narración de la historia, sólo negando que la historia está armada con algún sentido narrativo. La objeción, en otras palabras, no pasa por encorsetar la historia de esta o aquella manera, sino por encorsetarla por completo –como Michel Foucault, que objeta ciertos regímenes de poder y no fundamentos morales– porque ¿de dónde salen estos criterios en su teoría?: simplemente del fundamento de que hay regímenes como éstos, y así, desde cierta posición vagamente libertaria, inherentemente represivos. (El costado más pesimista de Foucault, sin embargo, está demasiado desencantado para compartir sus propios sueños locos de multiplicidad.)

Pero hay problemas con la objeción a un encorsetamiento conceptual como éste. Por un lado, no es fácil ver cómo podemos *saber* que la historia no tiene una forma en particular. Deberíamos seguramente estar ocupando un ventajoso lugar olímpico para estar seguros de ello. Por otra parte, el caso es sospechosamente

formalista: ¿es cada intento de forzar la historia en un molde particular tan perjudicial como cualquier otro? ¿El humanismo cívico tanto como el fascismo? Esto suena poco plausible: parecerían ser necesarios ciertos fundamentos de discriminación más matizados, pero no está claro de dónde pueden llegar a surgir. Tal vez puedan derivarse de esta manera, que conjura el contento moral de un punto formal: el mundo en sí es un incesante juego de diferencia y no-identidad, y cualquier cosa que lo altere brutalmente es lo más criticable. Así se puede preservar la propia ontología sin la vergüenza de haber pretendido que nada había para elegir entre Goethe y Goebbels.

Pero esto resuelve un problema sólo para plantear otro. Si la diferencia y la no-identidad son la manera de ser de las cosas, es decir, finalmente, ninguna manera determinada, y si es ésta una verdad que podemos vislumbrar si podemos desprendernos de nuestros conceptos homogeneizantes y nuestros metalenguajes niveladores, ¿no retrocedemos acaso hacia cierta versión de la falacia naturalista, que sostiene que hay una forma de vincular la manera de ser de las cosas a la manera como debemos vivir, deslizándose de la descripción a la prescripción? El posmodernismo cree que, políticamente hablando, deberíamos celebrar la diferencia, la pluralidad, la variopinta y matizada naturaleza de nuestras culturas, y algo de ello discierne un fundamento "ontológico" para todo lo que no sea particular en el mundo. Esta ontología, entonces, se ofrece para fundamentar nuestras éticas y políticas, sugiriendo que debemos vivir como lo hace el mundo, un imperativo ético que no necesita autofundamentarse. Pues, ¿por qué el hecho de que seamos supuestamente no unitarios o identitarios habría de tener alguna

implicancia, la que fuera, en nuestra conducta? ¿Por qué el hecho –más precisamente, el hecho de que no haya hechos no censurables– habría de convertirse en un valor? Existen, después de todo, muchos moralistas que han creído que deberíamos actuar a contrapelo de la manera en que consideran que es el mundo.

Entonces, el posmodernismo desconfía de la Historia pero se entusiasma con la historia en general. Historizar es un movimiento positivo, pero la Historia lo obstaculiza. Si realmente la teoría posmoderna cree que historizar es *ipso facto* radical, por cierto se equivoca. Presume que historizar pertenece ampliamente a la izquierda, lo que no es para nada el caso. No necesitamos decirles a los Edmund Burke, los Michael Oakshotts o los Hans-Georg Gadamer de este mundo que los hechos sólo pueden entenderse en su contexto histórico. Para un amplio linaje de pensadores liberales o de derecha, una sensible afinación con el contexto histórico, las modulaciones culturales del ser, la voz subliminal de la tradición y la fuerza de lo local y lo idiosincrásico han sido una manera de desacreditar lo que consideran la anémica racionalidad ahistórica de los radicales. El llamado de Burke a la prescripción, a las costumbres venerables y la herencia inmemorial es, en este sentido, muy parecido a la adhesión del pragmatismo contemporáneo a las prácticas sociales recibidas, aun cuando el primero esté pensando en la Cámara de los Lores y el último en el béisbol y la libre empresa. Para ambas escuelas de pensamiento, la historia –que resulta ser algo así como "la manera en que hacemos las cosas durante tan largo tiempo", es una forma de racionalidad en sí, inconmensurablemente superior a esas estériles nociones como la libertad universal o la justicia. Por cierto, hay una línea más radical del historicismo pos-

moderno que textualiza instituciones y desenmascara el poder represivo, pero es apenas un punto original en medio de una buena cantidad de desconcertante terreno en común entre la devoción de ese historicismo por la teoría abstracta, su afición por lo descarriado, desviado y fuera de lo común, y su sospecha de los grandes relatos y los métodos habituales con mucha historiografía conservadora. Imaginarse que historizar es inherentemente radical, es imaginarse que todos los liberales o conservadores son formalistas antihistóricos, lo que además de ser falso, es una manera demasiado conveniente de construir blancos. Se puede creer que Shakespeare expresa valores universales y al mismo tiempo que no habría podido hoy escribir como lo hizo en 1745, combinando así el universalismo con el historicismo. No hay razón por la cual un no radical inteligente habría de rechazar el considerar los fenómenos en su contexto histórico. Puede llegar a preocuparse por *reducir* los fenómenos a sus contextos históricos, pero entonces hacen lo mismo la mayoría de los radicales excepto los marxistas vulgares que existen hoy como convenientes ficciones de la imaginación antimarxista.

Las diferencias políticas que importan no son seguramente las que existen entre quienes historizan y quienes no, sino entre diferentes concepciones de la historia. Están los que creen que la historia es en su totalidad un relato del progreso; los que consideran que es en su extensión una historia de escasez, lucha y explotación, y los que sostienen, como muchos textos posmodernos, que no hay argumento. Dije antes que esos posmodernos se entusiasmaban por la historia "en general", dado que hay mucho en la *cultura* posmoderna que simplemente consigna el pasado histórico para traer material al con-

sumo contemporáneo, tanto como hay mucho en su teoría que busca erradicar la otredad del pasado reduciéndola a la mera función de telón de fondo del presente. Pero hay otros sentidos en los que los planteos del posmodernismo frente al historizar merecen ser tratados con cierto escepticismo. Por un lado, está a veces tentado de desarrollar una fábula sobre el llamado "sujeto unificado", que suena salvajemente *a*histórica, lo que resulta, en realidad, alarmantemente parecido a los grandes relatos que niega. Para algunas corrientes del pensamiento posmoderno, este sujeto parecería haber sobrevivido milagrosamente intacto a lo largo de todo el camino desde Christopher Marlowe hasta Iris Murdoch. Dado que es esencialmente una categoría metafísica, no puede tener en realidad ninguna historia. La historia, para una teoría como ésta, se convierte en una incesante repetición de los mismos errores, que –para caricaturizar un poco el caso– fueron triunfalmente ordenados cuando Jacques Derrida llegó tardíamente a escena para limpiar de enemigos un conjunto de disparates metafísicos que se extendían desde tan lejos como Platón y muy probablemente desde Adán. Como lo ha señalado Peter Osborne, "la narración de la muerte del metarrelato es más extensa que lo que la mayoría de las narraciones consignaría en el olvido".[2] La cultura posmoderna está muy comprometida con el cambio, la movilidad, la apertura sin fin, la inestabilidad, mientras algunas de sus teorías convierten cualquier cosa, desde Sócrates hasta Sartre, en la misma saga tediosa. Una historia occidental supuestamente homogénea es homogeneizada con violencia.

Pero hay otro sentido en el cual el posmodernismo,

2. Osborne, Peter: *The Politics of Time*, Londres, 1995, pág. 157.

mientras es a veces histórico, lo es de una manera selectiva. El pensamiento historicista clásico ha sostenido el poder de la *explicación* histórica, planteando que el valor de restaurar un fenómeno a su contexto histórico es lanzar cierta luz sobre cómo y por qué ocurrió, y lograr así una comprensión más profunda de él. Hay versiones más fuertes y más débiles de esta teoría genética, pero el posmodernismo, que se ampara, en principio, en un escepticismo frente a la causalidad, a la manera de Hume, no puede sentirse satisfecho con ninguna. Rechazan demasiado la jerarquía de las determinaciones y esto ofende su pluralismo ontológico, implica una epistemología realista (la palabra está significativamente estratificada, al margen de nuestras interpretaciones al respecto) y corre el riesgo de caer en las manos de los grandes narradores. Como resultado, el posmodernismo escapa de lo que considera una espesa forma de transcendentalismo para aterrizar en otra. En los buenos viejos días historicistas se creía posible dar cierta explicación histórica o genética a, por ejemplo, creencias e intereses arguyendo que no brotan ni caen desde el espacio exterior sino que están motivados de modo complejo por la historia a la que uno pertenece, en la cual tienen funciones discernibles. Las diversas teorías ideológicas constituyen una manera de explicar algunas de las relaciones causales entre la historia y la creencia. Un tipo de posmoderno trata de eludir este movimiento señalando que esta especie de teoría histórica es en sí misma una creencia, y así se convierte en parte del problema lo que considera una solución. Esto podría servir para plantear que mi disculpa por quebrantar mi promesa es perfectamente inútil, pues es solamente otra pieza de lenguaje.

De todas maneras, así es la teoría, no podemos

comprender nuestras creencias o intereses examinando sus determinaciones históricas, dado que, en un círculo vicioso epistemológico, lo que cuenta para nosotros como determinaciones será a su vez determinado por nuestros intereses o creencias. En realidad no podemos alcanzar una seguridad crítica en esas cosas más de lo que podemos levantarnos el elástico de nuestras botas, vernos mirando algo o hacer un viaje por el interior de nuestros cuerpos. La racionalidad que podemos ofrecer para evaluar nuestras creencias desde afuera opera sólo dentro de esas creencias, es un producto de ellas, y así resulta una especie de juicio corrupta y flagrantemente partidario. Como lo señaló alguna vez Bertolt Brecht: sólo alguien que está dentro de una situación puede juzgarla, y es la última persona que puede juzgarla. Dado que nuestros intereses, creencias y discursos son los que nos constituyen en principio como sujetos, simplemente desapareceríamos cuando tratáramos de mantenerlos a distancia para examinarlos críticamente. Si *fuéramos* capaces de analizarnos de esta manera, no quedaría nadie que pudiera realizar el análisis. Como ocurre con muchos aspectos del pensamiento posmoderno, esta teoría particular se las arregla para reforzar cierta fantasía filosófica en el mismo acto de rechazarla. Sostiene, con tanta firmeza como Matthew Arnold, que toda autorreflexión crítica debe implicar cierta suerte de sublime desinterés, con el cual lograríamos distanciarnos de alguna manera de nuestra propia situación histórica. Así, se fracasa en ver que cierta capacidad para la autorreflexión crítica corresponde a la manera como el animal humano pertenece a su mundo, que no es ninguna alternativa fantasmal a nuestra implantación material sino la constitutiva de la manera en que los humanos, a diferencia de los castores o las

abejas, están efectivamente insertados en su contexto. El hecho de que sean capaces, dentro de ciertos límites, de hacer algo de lo que los hace, es el verdadero sentido de su historicidad, un modo de ser posible sólo para una criatura trabajadora y lingüística.

La presunción de que cualquier crítica de intereses debe a su vez ser desinteresada muestra cuán atado está todavía el posmodernismo a sus antecedentes metafísicos. Es que estos antecesores creían en la posibilidad del desinterés, no así el posmodernismo; nada ha cambiado, de otra manera. Si la crítica fuera realmente desinteresada, ¿por qué alguien se molestaría en practicarla? Si, según el modernismo, no podemos sujetar nuestros propios intereses y creencias a un grado de crítica radical es porque la creencia, el interés o el discurso han alcanzado una especie de posición trascendental, alguna vez ocupada por una subjetividad universal y antes de eso por varios despreciables candidatos al puesto. Son los intereses los ahora trascendentales, autovalidantes, impermeables a la crítica, una posición que por cierto es en interés de alguien. Señalan que nunca podremos retroceder más allá, y por lo tanto no tiene sentido averiguar sus raíces históricas. El concepto de ideología, que sirvió entre otros para explicar cómo lo que creemos que se vincula a lo que hacemos, cae convenientemente al suelo, convenientemente, dado que este estilo de argumentación que deja nuestras creencias e inversiones sociales inmunes a todo cambio radical, es precisamente un discurso ideológico en sí mismo.[3]

3. Una recurrente fantasía posmoderna, que invierte una vez más la metafísica tradicional, es plantear que el concepto de ideología es inútil porque implica, al igual que su opuesto, cierta verdad absoluta. No se necesita un acceso privilegiado a la verdad absoluta para criticar el discurso racista.

Esta teoría fuertemente convencional incluye algunas veces, en la categoría de "creencias", ciertas proposiciones de observación que nadie puede normalmente poner en duda, llevando así el término de "creencia" al punto de inutilidad. No tomo en consideración la creencia de que tengo cabello en la cabeza pero no en las rodillas, dado que no hay manera de no creerlo. Como con el caso de que "todo es interpretación", o su equivalente izquierdista "todo es política", esta posición cancela toda posibilidad, alejándonos de nuestra percepción como un trozo estirado de elástico. El convencionalismo es antifundamentalista, pero dado que sus convenciones pueden funcionar tan coercitivamente como los anticuados fundamentos, es como si hubiera multiplicado estos fundamentos (dado que existen, por supuesto, varios grupos de convenciones) más que haberlos abolido. Se ofrece explicar nuestra conducta mostrando cómo está gobernada por las convenciones, lo que equivale a decir que lo hacemos así porque es lo que hacemos, lo que no es en absoluto una explicación. Tengo poco que decir a los que preguntan por qué lo hacemos o si no será que hacemos algo diferente para cambiar.

Nótese también que en esta teoría resulta imposible decir *sobre* qué clase de mundo versan nuestro discurso o nuestras creencias, así como quienes consideran el Gran Cañón o el cuerpo humano totalmente "construidos" no son capaces de decir qué es lo que está construido. Para ellos, la pregunta está destinada a permanecer como un gran misterio, al igual que los juegos de palabras para quienes no tienen sentido del humor. Dado que los hechos son productos del discurso, sería circular comparar nuestro discurso con ellos. El mundo no interviene en nuestra conversación, aun cuando

estemos hablando de él. "¡No interrumpas! ¡Estamos hablando sobre ti!" es la respuesta de los pragmáticos a cualquier débil chistido que pueda emitir el mundo, como una pareja de padres imponentes que discuten acerca de su hijo timorato. Pero dado que el caso no afecta en lo más mínimo nuestra conducta, es realmente ocioso aseverar que es como es; a los ojos de aquellos que rechazan la "teoría de la correspondencia" de la verdad, es inútil aseverar que nuestro lenguaje "se corresponde" de alguna manera con la realidad. Es realmente un retorno regresivo al Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*, donde sostiene que dado que nuestro lenguaje nos "da" el mundo, no puede simultáneamente comentar su relación con él. No podemos hacer surgir del lenguaje la cuestión de su relación con el mundo, más de lo que podemos saltar sobre nuestras sombras para sostener la soga por la que tratamos de trepar. Esa relación, que puede mostrarse pero no decirse, tiene por lo tanto que terminar en un silencio místico.

El Wittgenstein de los últimos tiempos acaba por renunciar a esa perspectiva monística sin mayores remordimientos, proponiendo contrariamente que el lenguaje se relaciona con el mundo de muchas diferentes maneras, algunas de las cuales son críticas o de juicio y otras no. En lugar de pensar el "lenguaje como una totalidad", comenzó a considerar actos discursivos como "¡Oh!" o "¡Fuego!", que se relacionan con el mundo en el sentido de que una de sus partes provee la *razón* para aquéllos. Incluso puede plantearse, pues no lo hará el propio Wittgenstein, que algunos de nuestros actos discursivos se relacionan con el mundo en el sentido de que su efecto o intención es conciliar, mistificar, racionalizar, naturalizar, universalizar o legitimar de al-

guna manera partes de él, y que este grupo de actos discursivos es tradicionalmente conocido como ideología. Nada tiene que ver con cierta imaginaria oposición a la verdad absoluta, un blanco favorito de los posmodernos, si los hay. Una semiótica posmoderna que se preocupara sólo por la manera como el significante produce el significado más que por esas complejas operaciones del significante con él, simplemente está combinando una variedad de actos discursivos con relaciones variables entre signos y cosas, con un modelo de "lenguaje en general" centrado en su papel como constitutivo del mundo. En este sentido, el posmodernismo, cualesquiera que sean sus credenciales pluralistas, tiene aún que avanzar decisivamente más allá del monismo del Wittgenstein de la primera época.

Sin embargo, puede hacerse una narración histórica de géneros acerca de las teorías que estamos recorriendo, que esas mismas teorías sin duda rechazarían de inmediato como otro discurso totalmente ajeno al propio. Hubo un tiempo, durante los días del capitalismo liberal clásico, cuando era todavía bastante posible y necesario justificar nuestras acciones de buenos burgueses con una apelación a ciertos argumentos racionales con fundamentos universales. Eran todavía plausibles ciertos criterios comunes de descripción y evaluación, por lo cual se podían sacar algunos fundamentos persuasivos para la conducta de cada uno. Cuando el sistema capitalista evoluciona, empero –cuando coloniza nuevos pueblos, importa nuevos grupos étnicos a sus mercados de trabajo, impulsa la división del trabajo, se ve obligado a extender sus libertades a nuevos espacios–, comienza inevitablemente a minar su propia racionalidad universalista. Pues es difícil no reconocer

que existe ahora una serie completa de nuevas culturas, idiomas y maneras de hacer cosas que compiten, mientras que la naturaleza hibridadora, transgresiva, promiscua del capitalismo las ha ayudado a surgir. (Veremos más adelante que se trata de uno de los más notorios errores del posmodernismo olvidar que lo híbrido, lo plural y lo transgresor están *a cierto nivel* tan hermanados como Laurel con Hardy.) El sistema es en consecuencia confrontado con una elección: seguir insistiendo en la naturaleza universal de su racionalidad, frente a la enorme evidencia, o tirar la toalla y volverse relativista, aceptando con tristeza o alegría que no pueda exhibir fundamentos últimos para legitimar sus actividades.

Los conservadores cerrados toman el primer camino, mientras que los liberales actualizados toman el último. Si la primera estrategia es crecientemente impracticable, la última es por cierto peligrosa. Pues como lo veremos en su momento, el sistema no puede realmente administrar sus fundamentos metafísicos, por mucho que esté de manera constante ocupado en erosionarlos con sus operaciones claramente no metafísicas. Hay sociedades hoy que están entre los lugares más duros y pragmáticos de la tierra y siguen llenas de retórica metafísica de alto tono acerca de Dios, libertad, nación y familia, del tipo que pocos políticos ingleses podrían tolerar sin sentir una enorme vergüenza. Y es apenas una coyuntura fortuita. Si el camino antifundamentalista es peligroso, sin embargo, lo es sólo hasta cierto grado –pues pateando audazmente los cimientos de nuestra forma de vida, inevitablemente se los retira de la de nuestros oponentes–. Ya no pueden fundamentar su desafío a nosotros más que lo que podemos armar metafísicamente como nuestra

defensa contra ellos. Más aún, así podemos decir, cuando su crítica se pone en marcha, como corresponde, en *nuestras* propias categorías, que se limita a responderles y que no es realmente una crítica fundamental. Es una manera de terminar con la conversación, que es la civilización occidental desde un ángulo levemente diferente. La única crítica feroz sería la proveniente enteramente de otro universo, que habría entonces de desafiar a nuestra propia cultura no más que el chillido de una corneja. El verdadero radicalismo, convenientemente suficiente para el propio sistema, habría de ser, por lo tanto, ininteligible, un hecho en apariencia desconocido para la CIA, que sin duda sigue teniendo un interés profesional en Noam Chomsky, aun cuando éste pronuncia ocasionalmente propuestas inteligibles para Clint Eastwood. Los radicales no son particularmente rechazados por que se diga de ellos que están tratando de formar parte de una conversación continua con sus civilizaciones, por más que sigan adelante. Este planteo llega tan lejos que se desvanece. No les preocupa que se les informe que expulsar a todos los profesores pragmáticos de las universidades es una movida en el juego pragmático, y puede confiarse en que los propios profesores lo tomarán en su sentido correcto.

En esta fase posimperialista, y en una sociedad que se supone multicultural, el sistema no puede ya plantear plausiblemente que sus valores son superiores a los de los demás, sino simplemente –término clave posmoderno– diferentes. No puede haber real comparación entre dos grupos de valores, dado que sería suponer una tercera clase de racionalidad en la cual todos estarían abarcados, lo que es parte de lo que se viene negando. Esto, como lo ha señalado Bernard Williams, es en

realidad una falaz presunción a posteriori;[4] no es por virtud de un tercer lenguaje compartido que podemos traducir del inglés al malayo. Pero el movimiento sirve para dejar al sistema dominante a salvo de cualquier crítica en profundidad, al mismo tiempo que sirve para acrecentar sus credenciales liberales. Las formas más conservadoras de posmodernismo representan la ideología de quienes creen que si el sistema ha de sobrevivir, la verdad debe sacrificarse a la práctica, un movimiento que habría sido mistificador para Jefferson o John Stuart Mill pero no para Friedrich Nietzsche. Tal vez en este aspecto Poncio Pilatos haya sido el primer posmoderno. Pero como este proyecto no puede nunca prosperar, dado que sacrificar la noción de verdad habría de desarmar al mismo tiempo ciertos principios bastante útiles de cohesión social como la religión o la moral cívica, las formas más radicales de posmodernismo se están ocupando de trasladar sus sospechas sobre la verdad, *contra* la necesidad permanente de sus sostenedores, como una forma de control social. La ironía es que al hacerlo, al insistir en que la verdad es una función del poder y del deseo, se acercan de forma espeluznante a lo que sus reguladores sostienen *en la práctica*.

La elección a la que se enfrenta el sistema puede

4. Williams discute "una presunción sobre la racionalidad, cuyo efecto es que dos consideraciones no pueden ser racionalmente evaluadas una contra otra a menos que haya una consideración en términos con los cuales puedan ser comparadas. Esta presunción es al mismo tiempo muy fuerte y carece definitivamente de base. Más allá de la ética, las consideraciones estéticas pueden ser medidas contra las económicas (por ejemplo) sin ser una aplicación de éstas y sin que ambas sean un ejemplo de una tercera clase de consideración" (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, 1985, pág. 17).

plantearse como una entre dos diferentes concepciones de la libertad. Por un lado, se halla el modelo al viejo estilo del sujeto racional, autónomo, que se corresponde bastante bien con la fase más clásica del capitalismo liberal. Este sujeto, revolucionario cuando era profundamente imperfecto, no estuvo nunca en realidad tan seguramente fundamentado, dado que su verdadera autonomía tendía a alejarlo del mundo que podría prestarle cierto anclaje, y quedaba atado a nada más sólido que él mismo. Es por esto que su euforia es también una especie de náusea, como bien lo sabían los románticos. La libertad del sujeto lo enfrenta trágicamente a la naturaleza; pero si está fundado, en el sentido de estar integrado al mundo, de una manera lo refuerza sólo para debilitarlo de otra. La historia está del lado del sujeto libre, pero sólo si se apodera de su intimidad y constriñe su autonomía. Ya sea que el sujeto quede vertiginosamente en el aire, compelido a un solitario autoconfinamiento en el que se autolegisla, con su libertad interior misteriosamente enfrentada a su determinación empírica, o que sea sostenido por una historia que es una narración de la emancipación no desarrollada, siempre queda reducido a no ser más que un efecto de ella. Es una elección, aproximadamente, entre Kant y Hegel.

Entonces, algo más tarde, tropezamos con un sujeto posmoderno cuya "libertad" consiste en una especie de imitación del hecho de que no existe ya ningún fundamento y que, por lo tanto, tiene la libertad de lanzarse, ansiosa o placenteramente, a un mundo que es a su vez arbitrario, contingente, aleatorio. El mundo, por así decirlo, fundamenta a este sujeto en su propia y verdadera ausencia de fundamentos, autoriza su flotación

libre por su propia naturaleza gratuita. Este sujeto es libre no porque esté indeterminado sino precisamente porque está determinado por un proceso de indeterminación. El dilema entre libertad y fundamento queda así "resuelto", pero sólo a riesgo de eliminar al propio sujeto libre. Pues es difícil ver que se pueda hablar aquí en absoluto de libertad, no más que lo que es libre una partícula de polvo en un rayo de sol. En tanto funcione cualquier doctrina "positiva" de libertad, un mundo que fuese realmente fortuito no habría de permanecer lo suficientemente inmóvil como para que yo consiga ser libre, en el sentido de dar los pasos razonablemente determinados e implicados en la realización de proyectos que he elegido. La libertad exige un encierro, una paradoja que el posmodernismo parece renuente a entender. Ésta es una de las razones por la cual la idea de libertad es a menudo "negativa", defendida por el liberalismo clásico y llena de agujeros. Pero al menos para el liberalismo había un sujeto lo suficientemente coherente como para funcionar como el lugar de esa libertad, mientras que si el sujeto posmoderno está difuminado por fuerzas azarosas, hendido y abierto por un incesante juego de la diferencia, entonces no parecería haber nada a lo que adjudicar la idea de libertad. El esfuerzo por "fundamentar" al sujeto, como el efecto de procesos conflictivos, corre el riesgo de vaciarlo y volver completamente redundante todo discurso acerca de la libertad, positiva o negativa. Tan pronto la mujer se convirtió en un sujeto autónomo, en un sentido razonable más que caricaturesco del término, el posmodernismo se pone a desconstruir la completa categoría.

Así es que cierta política radical posmoderna trabaja

con las nociones de emancipación que otras teorías posmodernas tratan de destruir. Pues, ¿qué identidad estable hay para ser emancipada? ¿No es acaso la completa noción de emancipación sólo otra variante de un paradigma adentro/afuera, expresivo/represivo, que hace ya tiempo fue desconstruido? Tal vez, entonces, la emancipación no sea cierta clase de proceso o acontecimiento, sino que consista simplemente en reconocer cómo son realmente las cosas para el sujeto, es decir de ninguna manera en particular, cómo es, incluso ahora, "libre" en el sentido de ser difuso, descentrado, provisional y cómo resulta meramente de nuestro rechazo metafísico al orden, lo que frustra esta percepción. Parecería ser, entonces, que podemos ser libres simplemente por tener pensamientos, sustituyendo la verdadera concepción del ser por otra falsa. Pero esto no sólo implica una epistemología con la cual el posmodernismo se siente poco a gusto; también repite, de una manera más a la moda, los tradicionales errores del idealismo filosófico. Lo que sea que esté restringiendo al ser, no se trata de que ese simple cambio de perspectiva pretenda desalojarlo, como bien lo saben las corrientes más radicales del posmodernismo. Para esas tendencias políticas no es el cambio de nuestra mente lo que abolirá los grandes relatos, como si simplemente fueran a desaparecer si dejáramos de mirarlos, sino ciertas transformaciones materiales del propio capitalismo avanzado.

Podemos retornar, finalmente, a ese ambiguo "pos" en la palabra "posmodernismo". ¿Qué zonas del modernismo ha dejado atrás el posmodernismo? ¿Todas? ¿La noción de igualdad entre los hombres junto a la idea del progreso histórico? ¿La emancipación de las mujeres tanto como la de la clase obrera? ¿La creencia

en la libertad individual y de conciencia tanto como la de la soberanía de la Razón? Algunos fragmentos de modernidad, como la idea de revolución, parecen haber colapsado en la teoría pero no en la práctica, como lo demostrarían los acontecimientos revolucionarios de Europa del Este. (Debe resultar algo embarazoso para el posmodernismo que, justo cuando estaba descartando los conceptos de revolución política, sujetos colectivos y transformaciones de época como morralla metafísica, aparecen donde menos los esperaban. Sin embargo, podría brindar cierto consuelo a esos teóricos que las revoluciones en cuestión se volcaron rápidamente a su propia y muy admirada cultura de mercado.) La doctrina del progreso universal ha recibido una paliza, pero ciertas clases particulares de progreso histórico (el desmantelamiento del *apartheid*, por ejemplo) siguen aún en vigencia y, a pesar de que esa especie de emancipación no ha sido de ninguna manera universal, es difícil saber por qué alguien no lo vería como un objetivo deseable. Pero eso, tal vez, podría implicar la terrible noción de "teleología" y es de esto y de otros asuntos de lo que habremos de ocuparnos ahora.

3. *Historias*

La Historia, lo opuesto a historia con minúscula, es un asunto teleológico para el posmodernismo. Depende de la creencia de que el mundo se estaba moviendo premeditadamente hacia cierto objetivo predeterminado que le es inmanente incluso hoy, y que provee la dinámica de su inexorable despliegue. La Historia tiene una lógica propia y coopta nuestros proyectos aparentemente libres para sus propios e inescrutables fines. Puede haber ciertos retrocesos aquí y allá, pero hablando generalmente, la historia es unilineal, progresiva y determinista.

No hay que preocuparse por cómo confrontar mejor con gente que sostiene esta creencia, pues no son muchos. A menos que se estén escondiendo en sus cuevas en alguna parte, demasiado ruborizados para poder salir, esa gente desapareció de la faz de la tierra hace ya mucho tiempo. Se dieron cuenta de que el siglo XX abundaba en guerra, hambre y campos de exterminio, que ninguna de las grandes utopías o ideales del Iluminismo parecían cercanos a realizarse y hoscamente decidieron retirarse. Es cierto que mucho tiempo atrás

solían ser liberales, hegelianos y marxistas quienes creían en algo de este orden, pero es muy dudoso que Karl Marx (que sostenía que no era marxista) fuera uno de ellos. Marx no sentía sino encono contra la idea de que hubiera algo llamado Historia que tuviera propósitos y leyes de funcionamiento independientes de los seres humanos. Imaginar que el marxismo es una teleología en *este* sentido, como parecen hacerlo muchos posmodernos, es una parodia tan absurda como imaginar que Jacques Derrida cree que algo puede significar otra cosa diferente, que nadie jamás tuvo alguna intención y que no existe nada en el mundo fuera de la escritura.

El socialismo propone realmente un *telos* del siguiente tipo: la posibilidad de un orden social más justo, libre, racional y compasivo. Pero, por supuesto, lo mismo hacen los posmodernos radicales. En realidad, algunos posmodernos parecen proponer una teleología de tipo mucho más ambicioso: la idea, por ejemplo, de que el Iluminismo lleva inevitablemente a los campos de concentración. Pero ningún partido cree que haya algo garantizado históricamente en torno del objetivo de una sociedad más justa o que exista algo, ni siquiera hoy, que trabaje en silencio como podría ser una secreta esencia del presente. En todo caso, los socialistas no están tan enamorados del historizar como algunos parecen creerlo. Hemos visto ya una razón para esto: el hecho de que historizar no es de ninguna manera un asunto exclusivamente radical. Pero hay una razón más interesante para este escepticismo socialista ante la historia. Una rama del posmodernismo ve la historia como un asunto en constante mutación, exuberantemente múltiple y de final abierto, una serie de coyunturas o discontinuidades que sólo una violencia teórica puede juntar en la unidad de una narración única. Esta

tesis es llevada luego a un extremo brutalmente impracticable: Dante y De Lillo, encapsulados como están en sus discretos momentos históricos, no comparten nada que merezca ser mencionado. El impulso a historizar se transforma en su opuesto: presionado hasta el punto en que las continuidades simplemente la disuelven, la historia se vuelve una galaxia de coyunturas aisladas, un racimo de eternos presentes, lo que es decir apenas una historia. Debemos entender a Cromwell en su contexto histórico, ¿pero qué es lo que cuenta en este contexto? El posmodernismo, después de todo, insiste en que todos los contextos son borrosos y porosos. Nosotros mismos somos herederos de la historia de la que Cromwell formó parte, dado que el pasado es la materia de la que estamos hechos.

La verdad es que nosotros, los (pos)modernos, tenemos por supuesto muchísimo en común con Sófocles o Savonarola, y nadie jamás se ha atrevido a dudarlo. La discusión sobre las cualidades universales de la humanidad no puede establecerse sobre algo tan evidente de por sí, sino sobre cuánto *importan* estas cualidades, cuánto, por ejemplo, pesan significativamente en el análisis de cualquier situación histórica específica. ¿Importa realmente que Sófocles haya tenido presumiblemente dos orejas como nosotros y puede eso echar alguna luz sobre *Antígona*? Puede no iluminar específicamente a *Antígona*, pero el hecho de que Sófocles tuviera una forma corporal igual a la de nosotros, una forma material que se ha alterado muy poco en el curso de la historia humana, es sin duda un asunto de gran importancia. Si otra criatura es capaz en principio de hablarnos, comprometerse en un trabajo material junto a nosotros, interactuar sexualmente con nosotros, produce algo que se parece vagamente al arte en el sentido

en que aparece razonablemente insustancial, sufre, bromea y muere, entonces podemos deducir de esos hechos biológicos un gran número de consecuencias morales e incluso políticas. Éste, al menos, es un sentido en el que podemos deducir valores de los hechos, sea lo que fuere que haya pensado David Hume al respecto. A consecuencia de la forma de sus cuerpos, podemos saber aproximadamente qué actitudes serán las apropiadas frente a estos animales, tales como respeto, compasión, no cortándoles los pies por diversión y por gusto.

Por supuesto, debemos tomar las mismas actitudes con las criaturas no humanas, pero no las consideramos potenciales candidatos al matrimonio, coautores o camaradas en alguna insurrección política, al menos que vivamos en una de las zonas más rocosas de California. Hay límites a las formas de vida que podemos compartir con criaturas materialmente diferentes de nosotros, que presumimos es lo que tenía Wittgenstein en mente cuando señaló que si un león pudiera hablar no seríamos capaces de entender lo que diría. Podemos sacar algo de los textos de Sófocles, pero no de la poesía de cierto caracol inusualmente elocuente. Si, por otra parte, encontráramos una criatura que se pareciera mucho a nosotros pero fuera incapaz de ironía, entonces podríamos bien sospechar que se trata de una máquina ingeniosamente dotada, a menos que estuviéramos viviendo en ciertas áreas de California. Si los animales pudieran hablar, trabajar, reproducirse sexualmente y otras cosas, entonces deberían, a diferencia de las criaturas no parlantes que trabajan sólo con su cuerpo, estar familiarizados con ciertas formas de la política, aunque fueran rudimentarias. Estarían obligados a tener alguna forma de sistema de poder para organizar su trabajo y

su vida social, formas de regulación sexual y así sucesivamente, con ciertos marcos simbólicos dentro de los cuales se representarían todo esto a sí mismos.

Pero está fuera de moda hoy avanzar tanto en estos hechos, dado que parece anclarse mucho en la biología mientras se subvalora la significación de la cultura. A partir de cierto punto en los años '70, toda relación con la biología se convirtió en "biologista" de la noche a la mañana, así como lo empírico se volvió empiricista y lo económico economicista. Adecuadamente temerosos ante el reduccionismo vulgar, algunas ramas del posmodernismo respondieron a este peligro por la táctica bastante más violenta de borrar lo biológico y en ocasiones también lo económico. De hablar materialmente de la cultura se pasó a hablar culturalmente de la materia, no menos que sobre nuestra parte más material, el cuerpo. Es irónico, desde esta perspectiva, que el posmodernismo al mismo tiempo desconfíe del cuerpo como material y sea devoto de la especificidad, dado que para los pensadores tradicionales como Aristóteles o Tomás de Aquino, la materia es precisamente lo que individualiza. Lo que nos hace diferentes en este estilo de pensamiento no es el "alma", que para Aquino es la forma del cuerpo, y por lo tanto común a todos, sino el hecho de que somos todos masas únicas de materia. Por más lejos que lleguen los innegables aspectos universales de las especies, el posmodernismo imagina que todos los que hablan de naturaleza humana común deben ser idealistas y esencialistas. Sería probablemente cierto lo último, pero es erróneo, como argumentaré más adelante, que se trate necesariamente de un vicio. Se equivocaría, sin embargo, sobre lo primero, dado que la noción marxista de lo que son las especies es por cierto una versión materialista de la naturaleza humana,

muy lejos de las eternas verdades del corazón. En otras palabras, los posmodernos comparten un concepto idealista de la naturaleza humana; sólo que la rechazan, mientras que los idealistas adhieren a ella. En éste como en otros aspectos, se convierten en la imagen invertida de sus antagonistas.

No se trata de que la oposición a esos universales humanos sirva para plantear que todas esas características están construidas desde diversas culturas. Sólo hay que preguntarse cuáles son las actividades construidas de forma diferente para encontrar la cuestión universal que se halla obstinadamente por detrás. Por supuesto, a veces uno puede equivocarse sobre cierto terreno en común: creíamos que estaban jugando algo parecido al cricket mientras que en realidad estaban tratando de hacer llover. Y no hay dudas de que la idea de humanidad universal, en el sentido desviado en que los propios prejuicios culturales nos puedan llevar a sostener, ha sido una de las maneras más brutales de destruir la otredad de los demás bajo el propio talón que la historia ha desarrollado hasta ahora. Desempeñó un papel central en una ideología envenenante, a veces exterminadora, y la reacción movida por el pánico de los posmodernos ante ella es una especie generosa de error. Pero no necesariamente se desprende de la doctrina de que lo que los seres humanos han tenido en común durante siglos es lo más *importante* acerca de ellos, que es precisamente donde se equivocan los liberales humanistas, aun cuando el lenguaje, la sexualidad, el trabajo, la ley y la política difícilmente sean asuntos triviales. No es el hecho de que el Rey Lear pueda caminar, al menos de a ratos, lo que permite que la obra nos conmueva. De todas maneras, siempre se puede preguntar: ¿importante desde qué punto de vista? Si estuviéramos evaluando la

sinestesia en los escritos de Proust, entonces el hecho de que Proust haya sido un ser humano no parece ser el mejor eje de nuestro análisis. Es justamente esto lo dogmático del posmodernismo: universalizar su acusación contra los universales y concluir que los conceptos de una naturaleza humana compartida *nunca* son importantes ni aun, por ejemplo, cuando se trata de la práctica de la tortura.

Al *sobre*historizar, el posmodernismo también subhistoriza, aplastando la variedad y complejidad de la historia en una flagrante violación de sus propios principios pluralistas. Como ha escrito Francis Mulhern:

> La tácita reducción de la *historia al cambio* –una especie de hiperhistoria [...] es el más comprensible de los hábitos polémicos pero perpetúa una verdad a medias que confunde. La historia es también –y decisivamente, en su mayor parte– *continuidad*. El proceso histórico es diferencial: está modelado por una pluralidad de ritmos y temporalidades, algunos altamente variables, algunos no tanto, algunos medibles con relojes y calendarios, otros que pertenecen a la eternidad práctica del "tiempo profundo". Las estructuras y los acontecimientos históricos [...] son por lo tanto de carácter complejo y nunca pertenecen a un único modo (continuidad/discontinuidad) o temporalidad. Los contextos son breves y estrechos (una generación, una crisis política) pero también prolongados y amplios (un lenguaje, un modo de producción, un privilegio de género sexual) y todo esto al mismo tiempo.[1]

La historia de la posmodernidad, por contraste, tiende a ser vivida como unidimensional, exprimiendo ese estratificado concepto del tiempo en función del corto

1. Mulhern, Francis (comp.): *Contemporary Marxist Literary Criticism*, Londres, 1992, pág. 22.

plazo, del contexto contemporáneo, de la coyuntura inmediata. Como lo expresó T. S. Eliot en *Cuatro Cuartetos*, "la Historia es ahora y en Inglaterra", una proposición con la que pocos posmodernos se apresurarían a concordar. ¿Pero por qué *decreto* siempre es ésta la temporalidad más relevante? ¿Por qué está el posmodernismo tan arrogantemente seguro de que la *longue durée* no es nunca la más significativa? El marxismo es bastante más pluralista al respecto, al examinar a veces una coyuntura histórica específica (*¿Qué hacer?*, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*), u otras al explorar el tiempo "profundo" o propio de la época de un modo de producción (*El Capital*).

Tal vez los posmodernos tengan miedo de que una atención a los grandes relatos haga caer a las pequeñas narraciones en meros efectos de aquéllos, pero es difícil considerar que el *Brumario* simplemente "lea" el estado de la lucha de clases francesa a partir de la naturaleza de la producción capitalista en general. Para Marx al menos, el objetivo del análisis no era lo general sino lo concreto, sólo que reconocía, junto con Hegel y todo otro gran pensador, que no había manera de construir lo concreto sin categorías generales. Los devotos del particularismo deberían tratar de hacerlo sin ellas por un tiempo, un experimento que exigiría que nunca abrieran la boca. La frase "este indescriptiblemente espantoso horror que sufro" está llena de generalidades. Tal vez los posmodernos sospechen de la idea de continuidad (a pesar de que sean escépticos también ante las interrupciones evidentes) pues huele a hábito de pensamiento falsamente homogeneizador, hace surgir el espectro de la tradición reverenciada y lleva consigo una implicancia de progreso repugnantemente pagada de sí. En cuyo caso deberemos considerar que

hay tradiciones emancipadoras tanto como opresivas, y considerar también este comentario de Theodor Adorno: "Ninguna historia universal lleva del salvajismo al humanitarismo, pero hay una que lleva del disparo de honda a la bomba de megatones [...] la Única que sigue funcionando en estos días –con ocasionales detenciones para tomar aliento –sería teleológicamente el absoluto del sufrimiento".[2]

Este señalamiento de Adorno, planteado a la sombra de Auschwitz, nos lleva cerca del corazón del sentido socialista de la historia, a pesar de la propia heterodoxia política de su autor. Para el pensamiento socialista, ha existido realmente un gran relato y la mayor parte es para lamentar. Es una verdad más para entristecerse que para celebrar. Sería mucho mejor si los posmodernos tuvieran razón, y que no hubiera nada constante o continuo en la crónica. Pero el precio de creer en esto es una traición a los muertos, y a la mayoría de los que viven. Lo que más fuertemente conmueve en torno de la historia en este tiempo es que ha demostrado la mayor de las consistencias; para decirlo de otra manera, las fuertemente persistentes realidades de la escasez y la explotación. Por supuesto, estas cosas han tomado diferentes formas culturales. Es sorprendente ver cuántas maneras hay de ser privado y dominado, lo suficiente para mitigar el hambre posmoderna de pluralidad. Pero si la historia *fuera* completamente fortuita y discontinua, ¿cómo habríamos de dar cuenta de esta persistente continuidad? ¿No se nos aparecería como la más extraordinaria coincidencia que una historia humana, que de

2. Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, Londres, 1973, pág. 320.

acuerdo con algunos es el cambio incesante del calidoscopio, componga una y otra vez sus piezas siguiendo los modelos de la escasez y la opresión? ¿Por qué no podría puntuarse ocasionalmente con episodios de amor y paz? ¿Por qué hay algo en la historia que parece resistir la transformación definitiva, como una especie de draga o balanza interna? Si la historia es realmente azar y si hay, como lo sostendrían los liberales, un poco de bueno y de malo en todos nosotros, entonces podría esperarse que por la ley de probabilidades la historia de tiempo en tiempo hubiera producido unos pocos regímenes que fueran moralmente ejemplares o al menos moralmente creíbles. Pero es evidente que esto no ha ocurrido. Lo que la mayoría de la gente medianamente decente consideraría como virtud jamás ha tenido ascendiente político, más que de manera breve y poco típica. Por el contrario, el comportamiento político de la humanidad ha sido aterrador. Desde el momento en que aparecieron sobre la tierra, los seres humanos se han herido, saqueado y esclavizado unos a otros sistemáticamente. Nuestro propio siglo ha sido por lejos el más sangriento en su actitud, lo que sugiere que la idea de las particulares caídas no implica necesariamente más una nostalgia por los buenos viejos días, que la creencia de que tipos particulares de progreso sean necesariamente una lectura triunfalista de la historia como un todo.[3] Esto, por supuesto, no niega que hubo también su buena cantidad de resplandeciente bondad,

3. "En lugar de anunciar la idea del advenimiento de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del final de la historia, en lugar de celebrar el 'fin de las ideologías' y el final de los grandes discursos emancipadores, que no se nos deje olvidar nunca este obvio hecho macroscópico, hecho de innumerables lugares singulares de sufrimiento; ningún grado de progreso habilita a ignorar que nunca

y lo que admiramos en la bondad es que resulta ser una sorpresa. Y la mayoría perteneció a la esfera privada más que a la pública.

Esta completa condición no genera problemas a los cristianos, que la explican en referencia al pecado original. Pero debe plantear un desafío teórico mayor a los liberales o posmodernos de lo que parece ser, presumiendo que se hayan preocupado por pensar en el asunto. ¿Cómo hemos de dar cuenta de este incesante estrépito de cuchilladas y vaciamientos? Si no hay manera de explicarlos, entonces el misántropo habrá de tener razón. Así es lo que pasa con nosotros, es probable que esta manera continúe; entonces viene la pregunta real acerca de si la condición humana merece continuar así. Es por supuesto una pregunta académica, pues la historia seguirá sin prestarle atención, excepto por una catástrofe nuclear o ambiental, pero es un punto realmente debatible si vale la pena la paga por tantos puntapiés recibidos. Por cierto Schopenhauer consideraba ridículamente decepcionante pensar que lo harían, creyendo que sería mucho mejor para todos los implicados si alguien hubiera soplado el silbato algunos milenios atrás y terminado con toda la cuestión. La historia, para la gran mayoría de los hombres y las mujeres que han vivido y muerto, ha sido un cuento de incesante trabajo y opresión, de sufrimiento y degradación –tanto que, como tuvo Schopenhauer el coraje de

antes, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido subyugados, hambreados o exterminados" (Derrida, Jacques, *Spectres of Marx*, Londres, 1994, pág. 85). Se podría agregar, sin embargo, que si el sufrimiento ha aumentado realmente, también lo hizo, y mucho, nuestra sensibilidad a él. La importancia que tuvo la era moderna en el alivio o la evitación del sufrimiento es una marca de sus muchas diferencias con las sociedades preiluministas.

confesar, hubiera sido preferible para mucha gente no haber nacido nunca–. Y a "muchos", Sófocles los hubiera sustituido por "todos".

Si éstas son reflexiones "humanistas", en el sentido de pensamientos concernientes a la especie como un todo, son difícilmente humanistas en el sentido más usado del término, lo que sugiere que "humanismo" y "antihumanismo" son conceptos más matizados de lo que muchos posmodernos parecen suponer. Pero es difícil en cualquier caso imaginar un estilo de pensamiento más ajeno a la sensibilidad posmoderna. Pues el posmodernismo, como hemos visto, no se preocupa típicamente por verdades transhistóricas tan vergonzantes, no hasta que recientemente se ha cargado en exceso con preguntas éticas, y sus ramas más envilecidas son demasiado inexpertas para hablar de asuntos tales como el sufrimiento, abandonado en una escala tan sublime. Es difícil imaginar que los agentes publicitarios del Nirvana pierdan el sueño con este asunto, a pesar de que cometen una gran injusticia. Sin embargo, si el posmodernismo pudiera llegar a discernir alguna verdad en esta visión de la humanidad, ¿qué habría de responder? ¿Que debemos tener fe en que las cosas mejoren? Uno supone que esto debe oler demasiado a progresismo liberal como para ser totalmente aceptable. Para el posmodernismo no existe esa "cosa" singular llamada historia que pueda sufrir cualquier mejoría o declinación, ni puede todo caracterizarse de un modo hegemónico, que es el motivo por el cual busco avergonzar al posmodernismo planteando, con Adorno, que existió ya un modo dominante similar en todo el trayecto. Pero la respuesta liberal progresista no es aceptable siquiera para los progresistas liberales. Pues, ¿qué evidencia hay de que esta historia manchada de

sangre se convierta en algo mejor? Por el contrario, la mayoría de los testimonios trabajan en contra de este pensamiento tranquilizador. Sólo se puede tener *razonable* fe en que este comportamiento pueda alterarse si se es capaz de dar cuenta hasta cierto grado de su horripilancia en términos morales, en términos, por ejemplo, de la clase de condiciones materiales que permiten un estado permanente de bienestar, que dan lugar a un estado opresivo y con la explotación humana a la orden del día. No hay necesidad de imaginar que esto daría cuenta de *todos* los vicios humanos, o que liberaría a los seres humanos individuales de responsabilidad moral, o que cambiando esas condiciones materiales se produciría una raza de Cordelias. Es sólo cuestión de reconocer que para ser bueno hay que estar bien plantado, y que incluso estar demasiado bien plantado genera a su vez vicios. La mayoría de los seres humanos colocados en condiciones de pobreza y opresión tenderán a no comportarse de la mejor manera, y aquellos que lo hagan merecerán los mejores elogios. Ésta es una razón por la cual serán prudentes en extrapolar un futuro político de cualesquiera identidades a las que estuvieran adheridos.

En este contexto, la teoría social-trabajadora de la moralidad tiene mucho que decir al respecto. Hay mucho, moralmente hablando, que no podemos aún juzgar sobre los seres humanos, pues no contamos con las condiciones materiales en las que puedan aparecer como más virtuosos. Los hemos observado en circunstancias extremas, que es donde la ideología del modernismo cree que son más reveladores. Lo moderno –o algunos de sus aspectos– toma a un ser humano terriblemente "suburbano" y lo lleva a un extremo que es donde, así se plantea la teoría, se develará la escon-

dida verdad de la subjetividad. Si se quieren conocer las inauditas profundidades que se esconden detrás del suave exterior, hay que atar una caja de ratas hambrientas a la cara de un hombre como ocurre en *1984*, de George Orwell, y ver qué dice entonces. O, como en la fábula profundamente reaccionaria de William Golding, *El señor de las moscas*, colocar a un grupo de escolares en condiciones materiales primitivas y ver con bastante satisfacción teleológica cómo revierten hacia el salvajismo antes de que pase una semana. Todo esto se vincula a las proclividades del modernismo hacia el primitivismo o lo atávico, pero seguramente el experimento está mal concebido. ¿Pues, por qué debe presumirse que lo que dice un hombre cuando una rata famélica está a punto de comerle la lengua sea la verdad? Personalmente yo diría cualquier cosa. Sin duda algunas verdades habrían de emerger, pero no otras. El posmodernismo está también muy atado a las situaciones "extremas" y en esto, como en otros casos, es un verdadero hijo del modernismo al que vitupera. Para ambos credos, el extremo desenmascara la norma como la mentira o la ilusión que es. Pero, si las normas son realmente ilusiones, no puede haber entonces extremos, dado que no hay nada contra lo cual medirlos. El extremismo se convierte entonces en nuestra condición normal, lo que implica que no hay extremos, así como no puede saberse si estamos alienados si los criterios con los que juzgamos esta condición están tan alienados como nosotros. Una alienación cancelaría todo el camino y parecería hacernos retornar adonde estábamos. La historia hasta hoy ha sido, en cierto sentido, una serie de circunstancias extremas, como lo saben los desposeídos y como desconocen en absoluto los poseedores; los estados de emergencia que son anormales para los últimos son rutina para los primeros. Pero sólo podemos saberlo si tenemos ya alguna idea de a qué se parece una condición no extrema, libre de indignidades y explotaciones. Y esto sólo puede surgir de la propia historia, que es una de las cosas que quieren decir los marxistas al describir esa narración como dialéctica o auto-contradictoria.

Ver a esa historia como contradictoria es frustrar el mito de que los marxistas son ingenuos devotos del progreso, una falacia que parece haberse alojado fuertemente en algunas mentes posmodernas. Es un error creer que todo gran relato es progresista: Schopenhauer, tal vez el filósofo más oscuro que haya vivido alguna vez, fue por cierto atrapado por un gran relato. La historia como progresista no es, por supuesto, plantear que jamás hubo el menor progreso, creencia altamente improbable que el posmodernismo, en su vertiente más cínica al menos, parece compartir. No se necesita creer en una edad de oro para sostener que el pasado fue mejor que el presente en algunos aspectos, así como no se necesita ser un liberal autosatisfecho para argumentar que el presente es en algunos aspectos mejor que el pasado. Son juicios más empíricos que metafísicos, que tienen en mente cosas como los beneficios de la anestesia moderna o una Europa medieval libre de armas nucleares. Nadie descree del progreso histórico en este sentido, y cualquiera que lo haga estará haciendo un planteo tan metanarrativo como quien piense que la historia ha mejorado desde el saqueo de Roma. Pero es diferente de creer que, por ejemplo, hay un molde universal de la historia caracterizado por un inexorable crecimiento de las fuerzas productivas. Por cierto, Marx no creía en esto; por el contrario, parecería haber pensado que el estancamiento era una

condición más típica que el desarrollo. El marxismo no es una rama del determinismo tecnológico que sostiene, por ejemplo, que los diversos modos históricos de producción deben seguirse unos a otros en una forma rígidamente mecánica.

En tanto la noción de progreso histórico universal funcione, entonces nada habrá que elegir entre el marxismo y el posmodernismo. La diferencia pasa por el hecho de que, cuando se llega a la época moderna, el marxismo es bastante más matizado que cierto posmodernismo respecto de si es progresista o de otra manera. Algunos radicales posmodernos tienden a ser más pluralistas respecto de la oposición política, pero monistas en relación con el sistema que enfrentan. Como hemos visto, este estilo de pensamiento ve a veces el sistema dominante como "opresivo" y busca lo positivo en lo que ha desplazado. Su política es, por lo tanto, una instancia clásica del pensamiento binario al que piensa que está increpando. Toma esta perspectiva simplista del poder dominante en parte porque, como hemos visto, corteja con la ingenua creencia libertaria de que el poder, el sistema, la ley, el consenso y la normatividad son inequívocamente negativos. Si alguna filosofía posmoderna toma un camino más sutil, lo que podría llamarse la cultura general del posmodernismo, sus impulsos intuitivos y hábitos de sentir no lo hacen. Palabras como "norma", "ley", "autoridad", "poder" suenan a ominoso en su conciencia colectiva. Pero el poder y la autoridad son por supuesto cosas excelentes, todo depende de quién los tenga, en qué circunstancias y con qué propósitos. El poder para terminar con la miseria es más para celebrar que para burlarse de él, y el poder para terminar con ella absolutamente es para celebrar absolutamente. La normatividad debe conde-

narse si significa encorsetamiento sexual, pero defenderse si implica, por ejemplo, el acuerdo rutinario por el cual los trabajadores tienen derecho a abandonar sus labores en ciertas situaciones.

Una de las razones por la cual el posmodernismo sospecha instintivamente del poder como negativo[4] es que las formas que más atraen su atención son justamente ésas. Nunca hubo algo bueno que decir del patriarcado o de la supremacía racial. Y entonces parecerá lógico extender esta posición también a las clases sociales, en tanto el posmodernismo pueda mostrar algún entusiasmo por esta noción. La clase social tiende a aparecer inesperadamente en la teoría posmoderna como un ítem en el tríptico de clase, raza y género, una fórmula que ha asumido rápidamente para la izquierda la clase de autoridad que la Santa Trinidad ejerce para la derecha. La lógica de este triple vínculo es seguramente obvia: el racismo es algo malo, lo mismo que el sexismo; por lo tanto, hay algo llamado "clasismo". El "clasismo", en esta analogía, parecería ser el pecado de estereotipar gente en términos de clase social, lo que, tomado literalmente, significaría que desde el punto de vista político sería incorrecto describir a Donald Trump como capitalista. Sin embargo, los socialistas se rehúsan violentamente a suscribir a la ortodoxia de que la clase social es algo malo, aun cuando estén dispuestos a abolirla. Para el socialismo, la clase trabajadora es algo excelente, dado que sin ella jamás se podrá derribar el poder del capital. La burguesía puede ser en todo algo malo hoy, pero hubo mucho que admirarle en sus días

4. Michel Foucault, de manera célebre, ve el poder como activo, lo que no es lo mismo que un juicio moral de que pueda ser beneficioso.

revolucionarios, cuando luchaba con notable coraje contra las brutalidades de los *anciens régimes* y nos legó una preciada herencia de libertad, justicia y derechos humanos, para no hablar de una magnífica cultura. (Es esta cultura, por otra parte, la que muchos hombres y mujeres trabajadores, al igual que varios sujetos colonizados, tuvieron que adquirir dolorosamente para volcarse hacia sus propios objetivos, y que para algunos posmodernos es simplemente basura.) La cuestión, de todas maneras, es que es una perspectiva bastante diferente de la especie de moralismo ahistórico que sostiene que la clase social, al igual que la sal y el tabaco, no es muy buena.

En la superficie, el tríptico clase-raza-género aparece bastante convincente. Algunas personas están oprimidas a causa de su género, otras por cuenta de su raza, y otras en virtud de su clase. Pero es ésta una formulación profundamente equivocada. Pues no es como si algunos individuos desplegaran ciertas características conocidas como "clase" que de eso resulta su opresión. Por el contrario, los marxistas han considerado que pertenecer a una clase social *es* estar oprimido o ser un opresor. La clase en este sentido es una categoría social abarcadora, como ser mujer o tener una cierta pigmentación de la piel no lo es. Estas cosas, que no deben confundirse con ser femenino o afroamericano, son cuestión del tipo de cuerpo que se tenga más que de la clase de cultura a la que se pertenezca. Nadie que esté enterado del triste pasado al que nos condujo el culturalismo puede dudar de la necesidad de aseverar algo tan claramente evidente.[5] Éste es el tipo de posición que los

5. Este culturalismo ha marcado también el llamado "discurso poscolonial", que tuvo mucho de valioso que decir sobre la identidad, la

posmodernos tienden a encontrar agudamente problemático, dado que presumen, con conmovedor dogmatismo, que toda referencia a la naturaleza, al menos en los asuntos humanos, es "naturalizar" traicioneramente. Lo natural, en su perspectiva, es una palabra mistificadora para esas cuestionables prácticas culturales que hemos llegado a tomar como garantizadas. Es fácil ver cómo se aplica esto a la perspectiva de que la civilización humana habría de colapsar sin el desfile del día de San Patricio, pero más difícil es ver cómo se aplica a ciertos acontecimientos como respirar o sangrar. No es incluso verdadero que "naturalizar" se aplique a toda ideología como casi todo el mundo, desde George Luckács hasta Roland Barthes, parece haber supuesto.[6] El posmodernismo lanza sus invectivas contra el "naturalizar" mientras que a veces absolutiza el sistema actual. Lanza retóricos planteos bajo el título de "materialista" y luego, comprensiblemente contrario a los biologismos racistas o sexistas, procede a suprimir la parte materialista más obvia de los seres humanos: su constitución biológica.

Como resultado, esta rama del culturalismo queda obligada a perderse lo peculiar de aquellas formas de opresión que se mueven en la relación entre naturaleza y cultura. La opresión de las mujeres es un asunto de género, o sea una construcción social absoluta, pero las mujeres son oprimidas *en tanto mujeres*, lo que implica el tipo de cuerpo que se tiene. Ser burgués o proletario,

representación y cosas parecidas, pero que ha evadido suficientemente las cuestiones de la explotación económica. Lo central en juego entre el Norte y el Sur no es por cierto la "cultura".

6. Para una discusión de este asunto y otros anexos, véase mi *Ideology: An Introduction*, Londres, 1991.

por contraste, no es en absoluto un asunto biológico. No habrá burguesía o proletariado en una sociedad emancipada, a pesar de que seguramente habrá mujeres y celtas. Podrá haber mujeres liberadas, en el sentido de individuos que son a la vez mujeres y emancipadas, pero no puede haber esclavos asalariados liberados en el sentido de gente que es las dos cosas al mismo tiempo. "Clases medias industriales" y "proletarios" son asuntos relacionales por completo, en el sentido de que ninguna sociedad puede tener los unos sin los otros, pero las categorías sociales o étnicas no son absoluta y mutuamente constitutivas en esta forma. Masculino y femenino, como caucásico o afroamericano, son por cierto categorías más mutuamente definidas. Pero nadie tiene una especie de pigmentación de la piel porque otro tenga otra, o es hombre porque alguien más sea mujer, en el sentido de que alguna gente es sólo trabajador sin tierra porque otros son latifundistas.

En cualquier caso, el marxismo no se reduce en absoluto a las clases sociales. Como alguna vez comentó el propio Marx, lo original de su pensamiento y el de Engels no era el descubrimiento de las clases sociales, tan evidentes como el Mont Blanc antes que comenzaran a escribir. Se trata del planteo más controvertido de que el nacimiento, el florecimiento y la desaparición de las clases sociales, junto a las luchas entre ellas, están vinculados al desarrollo de los modos históricos de producción. Esto puede ser verdad o no, pero es importante para entender bien qué dicen realmente nuestros interlocutores. Es esta perspectiva histórica lo que distingue al marxismo de esas críticas de clases que sólo prestan atención a sus efectos más opresivos en la actualidad. El marxismo no es una manera altisonante de encontrar desagradable o "privilegiado" que algunas

personas pertenezcan a una clase social y otras a otra, pues entonces sería objetable que algunos participen de cócteles mientras que otros se deban arreglar con una lata de cerveza sacada de la heladera. El marxismo es una teoría sobre el papel desempeñado por el conflicto entre clases sociales en un proceso de cambio histórico más amplio, o no es nada. Y en esta teoría, no puede decirse inequívocamente que la clase social es algo malo y así combinarla con el racismo y el sexismo. Es sólo el olvido posmoderno de las muchas aristas de la historia lo que permitiría, en principio, una maniobra de este tipo.

Hay otro error posible facilitado por el trípode raza-clase-género. Lo que esos grupos sociales tienen en común es el hecho de que en sus actuales condiciones se les niega su completa humanidad, a pesar de que muchos modernistas tengan sospechas sobre la frase "completa humanidad" y algunos de ellos, porque eso importa, sobre la palabra "humanidad". Pero el interés del socialismo por los trabajadores no es en primer lugar una cuestión de juicio moral de ese tipo. Los trabajadores no son los agentes potenciales de la democracia socialista porque sufren en demasía. En tanto que la miseria continúe, hay una buena cantidad de candidatos más prometedores como agentes políticos: vagabundos, campesinos pobres, ciudadanos mayores e incluso estudiantes empobrecidos. Los socialistas no tienen nada en contra de estos grupos, en realidad algunos de sus miembros han sido estudiantes empobrecidos o incluso prisioneros, y si la juventud persiste en su apatía pospolítica es probable que todos los socialistas sean pronto ciudadanos mayores. Pero esos grupos no son aún agentes potenciales de un cambio socialista, dado que no están tan establecidos dentro del sistema de

producción, tan organizados ni integrados a él como para ser capaces de volverlo más cooperativo. No es una cuestión de competencia entre socialistas y posmodernos cuál habrá de ser el grupo oprimido a levantar y promover más vigorosamente, dado que en lo que concierne al socialismo no hay elección posible al respecto. Puesto que nadie puede realizar la emancipación de otros en su nombre, es una cuestión de principios democráticos que los victimizados por un poder opresivo deban liberarse ellos mismos, y en el área de la producción material esto significa aquellos que están más perjudicados. Pero surge del mismo principio que, por ejemplo, las mujeres y no los trabajadores sean los agentes del cambio político cuando se trata de derrocar el patriarcado. Es un error de algunos marxistas trogloditas imaginar que hay un único agente de la transformación social (la clase trabajadora), semejante al error de los posmodernos de imaginar que ese agente ha sido ahora superado por "los nuevos movimientos políticos". Pues esto significaría negar que la explotación económica existe, o imaginar, con presunción "elitista", que las mujeres, los *gay* o los grupos étnicos que no formaran parte de la clase trabajadora podrían sustituirla en desafiar el poder del capital.

Entonces, los socialistas no son tan absolutistas en sus actitudes hacia las clases sociales como ciertos posmodernos de mente relativista; tampoco consideran al sistema social dominante en términos tan reduccionistas y monológicos. Es verdad que no todos los posmodernos actúan así; algunos de ellos, por ejemplo, aplauden cautelosamente la libertad de consumo mientras critican al capitalismo en otros aspectos. Pero esta medición de los beneficios y las pérdidas es bastante diferente de

considerar la naturaleza históricamente contradictoria del sistema. ¿Es el sistema capitalista progresista? La única respuesta razonable es un firme "sí y no". Por un lado, el elogio de Marx al capitalismo está muy justificado. El capitalismo, como nunca se cansa de plantear, es el sistema social más dinámico, revolucionario y transgresor conocido en la historia, que derriba barreras, desconstruye oposiciones, junta promiscuamente diversas formas de vida y desata infinidades de deseos. Tipificado por la demasía y el exceso, sobrepasando constantemente la medida, es un modo de producción que genera una hasta ahora no soñada riqueza de energías humanas, llevando al individuo a una cima de sutil complejidad. Siendo la mayor acumulación de fuerzas productivas que haya visto la historia, el capitalismo es el que por primera vez hace posible el sueño de un orden social libre de escasez y fatigas. Como es el primero y verdadero modo global de producción, barre con todos los obstáculos provincianos a la comunicación humana y establece las condiciones para una comunidad internacional. Sus ideales políticos –libertad, justicia, autodeterminación, igualdad de oportunidades– opacan, al principio al menos, casi todas las ideologías previas en la profundidad de su humanisno y la universalidad de su alcance.

Todo esto, por supuesto, es adquirible al más terrible de los costos. Esta dinámica y exuberante liberación de potencial es también una indescriptible tragedia humana, en la que las potencialidades son mutiladas y malgastadas; las vidas destrozadas y marchitadas, y la gran mayoría de los hombres y las mujeres, condenados a una infructuosa labor en beneficio de unos pocos. El capitalismo es, por cierto, un sistema progresista y, por cierto, no lo es en absoluto. ¡Y es el marxismo el que es

acusado por el posmodernismo por su visión monística, reduccionista, unilineal! La imagen que el marxismo ofrece del capitalismo es la de un sistema congelado en sus modos fijos de representación, mientras moviliza un deseo que sobrepasa toda representación; que da nacimiento al gran carnaval de la diferencia, de la inversión, de la transgresión, sin dejar nunca de ser rígidamente idéntico a sí mismo; que se reproduce por medio de un intercambio de comodidades espectrales y elusivas rigurosamente cuantificado, y encarna rompecabezas de presencia y ausencia; que constantemente conjura la inequidad material de la igualdad abstracta; que necesita de una autoridad de la cual se burla y de inmutables fundamentos que amenaza con dejar de lado, y que incesantemente presiona sobre sus propios límites y alimenta a sus propios antagonistas. No es sorprendente que la ironía fuera una de las figuras más apreciadas por Marx.

En breve, el capitalismo desconstruye la diferencia entre sistema y transgresión, aunque sea de manera particular, y es el lenguaje del materialismo histórico el que se ha lanzado tradicionalmente a capturar este casi impensable conjunto de aporías. La idea de un sistema cuya verdadera lógica remite a sí mismo: esto, seguramente, estaba implícito en el materialismo histórico mucho antes que la desconstrucción llegara a la agenda intelectual. Es esta visión dialéctica la que rechaza por una parte la clase de posmodernismo reaccionario, para el cual el mercado puede ser visto como básicamente positivo y, por otra, la clase de posmodernismo radical, para el cual el valor creativo debe hallarse no secretado por la propia lógica del sistema sino sólo en sus fisuras o productos de desecho, en sus periferias o en sus negaciones apocalípticas. Ambas formas de pensamiento dejan de lado, desde direcciones diferentes, la naturaleza aporética del capitalismo, la sorprendente paradoja de un sistema cuyos márgenes están instalados en su centro.

Plantear que el sistema capitalista presiona constantemente sobre sus límites es otra manera de decir que el proyecto de la modernidad es un automatrimonio. Gran parte del proyecto socialista, puede aventurarse, realmente cae en una única pregunta *faux naïf* planteada al Iluminismo liberal: ¿Por qué resulta que ideales tan espléndidos no pueden llevarse a la práctica? ¿En qué condiciones materiales puede llevarse a cabo cuando, tan pronto como esas admirables nociones de libertad, justicia y demás descienden del cielo a la tierra, de la esfera de la ideología a la de la sociedad política, comienzan a transformarse, según cierta lógica inexorable, en sus opuestos? ¿Tiene esto, por ejemplo, que ver con el hecho de que el cumplimiento de la libertad individual en la esfera económica termina por minar la libertad (junto a la justicia y la igualdad) en toda la sociedad? ¿No será que la anarquía del mercado genera necesariamente un estado autoritario? ¿No será que las formas de la razón instrumental necesaria para controlar un entorno hostil son también usadas para encadenar y oprimir a los seres humanos?

Si todo esto es verdad, entonces existe un sentido que la modernidad nunca pudo superar. O más bien no desplegó su curso triunfal sólo para explicar su propio progreso en todo lugar. Y ésta es entonces una manera de dar cuenta del crecimiento del posmodernismo que surge, entre otras fuentes, de las imposibilidades de la modernidad, de su implosión o su propio naufragio irónico. Pero se trataba de una imposibilidad que era intrínsecamente inherente, no de algún colapso final

que luego permitió la aparición del posmodernismo. Es el idealismo de la respuesta del posmodernismo a la modernidad con la cual debate el socialismo, con su ocasional presunción de que esta asombrosa época histórica no es más que una serie de nociones espurias y relatos quiméricos, con su fracaso en plantear la pregunta por las condiciones históricas específicas en las cuales buenas ideas como razón, libertad o justicia están obligadas a convertirse en patéticos espantapájaros de sí mismas. Es a esas *necesarias* contradicciones de la modernidad a las que se dirige el socialismo, no a algunas preguntas puramente formales sobre la viabilidad o no de los grandes relatos. Pues si *este* gran relato particular ha fracasado, no es exactamente por razones epistemológicas sino porque, por ejemplo, la teoría liberal propone una universalidad que la práctica liberal destruye o porque la libertad de algunos en estas condiciones es inseparable de la falta de libertad para los demás. Nada de esto establece la bancarrota de los grandes relatos, simplemente la tragedia de una historia cuyos ideales quedaron obligados a sonar vacíos a sus herederos, porque era incapaz de darles vida. El posmodernismo es en cierto sentido el hijo edípico de esa era, retorciéndose avergonzado ante la brecha entre las grandes palabras de su padre y sus débiles actos. A causa de que la sociedad burguesa es un pequeño patriarca, incapaz de universalizar sus ideas de libertad, justicia o autonomía, su verdadera concepción de lo universal queda corrompida por este hecho. Pero esto es diferente de postular que la universalidad es una farsa, un movimiento que hace a la modernidad el extravagante cum-plido de haber definido el concepto de la única manera posible. Hay poco para ganar en reemplazar la

aseveración abstracta con un rechazo igualmente abstracto.

Finalmente, pese a todo, el socialismo y el posmodernismo no están enfrentados irreconciliablemente en la cuestión de la historia. Ambos creen en una historia que puede ser de pluralidades, juego libre, plasticidad, final abierto; que no sea, en una palabra, Historia. Para Marx, el desafío es liberar la sensual particularidad del valor de uso de la prisión metafísica del valor de cambio, lo que implica mucho más que el intercambio económico. Sólo que las dos miradas difieren en cómo alcanzar este deseable objetivo de pluralidad. Para las corrientes más frágiles del posmodernismo, esa historia puede tenerse ahora, en la cultura, el discurso, el sexo o los *shopping centers*, en la movilidad del sujeto contemporáneo o las multiplicidades de la vida social. Este falso utopismo proyecta el futuro en el presente, vendiendo por poco el futuro y encerrando al presente dentro de sí. Pero es correcto ver que a menos que un futuro factible *sea* discernible de alguna manera dentro del presente, a menos que podamos apuntar hacia lo que las habituales libertades y realizaciones puedan dar forma, la idea de futuro resulta exangüemente abstracta, lo que es otra especie de falsa utopía. La drástica prematuridad del posmodernismo es también un reproche a ese diferimiento de labios fruncidos de la felicidad a la cual la izquierda tradicional y masculina ha sido tan deprimentemente adepta.

Para una variedad menos comprometida del posmodernismo, existir históricamente es pasar a través del falsificador esquema de la Historia y vivir peligrosa, descentradamente, en los límites de los fundamentos y de los orígenes, dejando oír el extraño gruñido de su risa sardónica y danzando extasiados al borde del abismo.

Es difícil saber qué significaría esto en la práctica –cómo se puede vivir "descentradamente" en Chipping Norton y si danzar en el borde del abismo es compatible, por ejemplo, con usar anteojos con marco de hueso o devolver en término los libros de la biblioteca–. Quienes celebran al sujeto discontinuo, que incluye, además, varias denuncias de los empiristas posmodernos, serán sin duda perturbados como el resto de nosotros si sus hijos fracasan en reconocerlos semana a semana, o si su gerente de banco filosóficamente entrenado rechaza darles el dinero que depositaron seis meses atrás fundándose en que ya no puede decirse que les pertenezca. Es difícil no ver esta perspectiva como otra forma de idealismo, para la cual la libertad reside en leer diferentemente el mundo. Para una rama más radical del posmodernismo, la libertad y la pluralidad deben aún ser creadas políticamente, y sólo pueden alcanzarse luchando contra la opresiva clausura de la Historia, cuyas condiciones materiales han sido abandonadas ahora por las transformaciones radicales del propio sistema. El socialismo, como hemos visto, estaría de acuerdo en combatir contra la Historia: no tiene ningún deseo particular de perpetuar el gran relato que ha sido en su totalidad de fatigas e indignidad. Sólo que no está de acuerdo en que el sistema se haya transformado a sí mismo al punto de que los socialistas estén cerca de lograr lo que pretenden o ya no necesiten más de lo que exigieron tradicionalmente.

El propio Marx rechazó considerar digna cualquier cosa que haya sucedido bajo el título de historia. Para él, todo ha sido "pre-historia", una tediosa variación tras otra en el permanente motivo de la explotación. Y esta "pre-historia" es análoga en cierta manera a la Historia posmoderna. Es, como comentan tanto Marx

como el Stephen Dedalus de Joyce, una "pesadilla" de la que estamos tratando de despertar, pero soñar que hemos despertado sólo para descubrir que no, es parte de la misma pesadilla, y una adecuada imagen de la prematuridad posmoderna. Para el socialismo, la muerte de la Historia aún está por llegar, no un rápido mensaje del pasado que podría llegarnos ahora mismo, tal vez por leer a Fukuyama o a Jean-François Lyotard, y nos permitiría empezar de nuevo. Pocos temas tienen un prestigio histórico más venerado que la idea de que podemos terminar con la historia. Y, como lo señala Ellen Woods, el escepticismo epistemológico tiene una historia como la de la propia filosofía.[7] El punto para Marx no es moverse hacia el *telos* de la Historia sino liberarse de todo para poder tener un comienzo, tal que las mismas historias, con todo el peso de sus diferencias, puedan desaparecer. Esto, finalmente, será el único logro "histórico". Y aquí la universalidad y la pluralidad van de la mano. Pues sólo cuando existan las condiciones materiales en las que todos los hombres y las mujeres puedan autodeterminarse se podrá hablar de genuina pluralidad, dado que vivirán naturalmente sus historias de maneras diferentes. Sólo cuando tengamos los medios institucionales para determinar nuestras propias historias dejaremos de estar constreñidos por la Historia. En este sentido, la noción humanista del agente autodeterminado y la concepción posmoderna del sujeto múltiple no están finalmente en oposición. Pero están enfrentadas para nosotros *ahora* –dado que proveer esas condiciones implicaría una acción instrumental,

7. Meiksins Wood, Ellen, "Introducción", *Monthly Review*, julio-agosto de 1995, pág. 4.

determinados propósitos, ideas de la verdad, formas precisas de conocimiento, subjetividades colectivas, el sacrificio de ciertos placeres– en suma, todo lo que las formas más consumistas de posmodernismo encuentran más desagradable.

Hay todavía otro sentido en el cual, para el socialismo, la historia se mueve bajo el signo de la ironía. Y se trata también de una ironía peligrosa, dado que es lo suficientemente facilista como para destruir el objetivo no instrumental en su prosecución instrumental y justificar los medios funcionales por los fines no funcionales. En este contexto, quienes desean ubicar la utopía en el presente al menos nos recuerdan aquello por lo que estamos peleando, aun cuando así ayuden a diferir su realización. El objetivo del socialismo es construir una sociedad en la que ya no tengamos que justificar nuestras actividades ante el tribunal de la utilidad, en la que la realización de nuestros potenciales y las capacidades se convierta en un fin placentero en sí mismo. Marx cree que esta libre autorrealización es una especie de valor moral absoluto, a pesar de que está al tanto, por supuesto, de que las potencialidades y las capacidades que efectivamente tenemos y la manera como las llevamos a cabo son históricamente específicas. Hay otro sentido en el cual la universalidad y la particularidad no están para él en definitiva enfrentadas, aun cuando se separen por comodidad o por la brecha entre estado y sociedad civil. El socialismo resulta en su raíz una cuestión estética: donde esté el arte, estarán los seres humanos. Pero hay diferentes maneras de estetizar la existencia social, y ésta es bastante diferente del estilo de vida, el proyecto, la comodidad o la sociedad del espectáculo.

Esta discusión entre socialistas y posmodernos pasa en parte por el concepto de "clausura". Los posmodernos tienden a ponerse nerviosos ante la noción, identificándola con las objetables formas del dogmatismo y el exclusivismo. Pero dogma y clausura no son sinónimos. "Dogma" en su sentido peyorativo no implica consecuencias que sean "cerradas", dado que las consecuencias no son sino exigencias de verdad que rehúsan someterse a alguna fundamentación razonable o alguna evidencia. En este sentido, una de las formas más comunes de dogma posmoderno es una intuitiva apelación a la "experiencia", que es absoluta porque no puede ser contradicha. (No todas las apelaciones a la experiencia deben ser de este tipo.) Este intuicionismo es la forma más sutil, más perversa del dogmatismo contemporáneo, mucho más dominante en círculos "teóricos" que entre algunos matones autoritarios. Hay también –debe recordarse en particular a los posestructuralistas– un sentido neutral del término "dogma", que significa simplemente que lo que es enseñado o promulgado no implica necesariamente que esté más allá de todo rechazo racional.

El punto, de todas maneras, es que algunos radicales posmodernos detestan la idea de clausura tan apasionadamente que no desearían excluir a nadie, sea quien fuere, de su deseado orden social, lo que suena conmovedoramente generoso pero claramente absurdo. Clausura y exclusión, para el pensamiento radical no están de ninguna manera destinados a ser censurados desde cierto espíritu liberal y sentimental. Puede por definición no haber lugar para los racistas, explotadores o patriarcas en la sociedad libre, lo que no sugiere que sean colgados de los talones en las torres de las iglesias. Una sociedad genuinamente pluralista sólo puede alcanzarse con una

resuelta oposición a sus antagonistas. No apreciar esto es hacer retroceder un futuro pluralista al conflictivo presente, a la manera de cierto pensamiento posmoderno, y de esta forma correr el riesgo de obstaculizar al mismo tiempo el futuro. La idea de que toda clausura es opresiva es al mismo tiempo teóricamente chapucera y políticamente improductiva, para no decir que es enteramente inútil, dado que no puede haber vida social sin clausura. No es cuestión de denunciar la clausura en tanto tal, gesto universalista si los hay, sino de discriminar entre las variedades más adecuadas y menos adecuadas. La hostilidad posmoderna hacia la clausura es en cierta manera una caprichosa versión teórica del desdén liberal por las "etiquetas" y los "ismos". Es característico del liberalismo encontrar nombres y definiciones restrictivos, dado que los liberales de nuestros días no están habitualmente en una posición en que tengan necesidad de ellos. Esto no era cierto, como ocurrió en su pasado político. Que los gobernantes no tengan necesidad de nombrarse o desplegar "ideologías" es un índice de su poder.

4. Sujetos

El sujeto posmoderno, a diferencia de su antecesor cartesiano, es uno cuyo cuerpo está integrado a su identidad. Realmente desde Bajtin hasta el Body Shop, de Lyotard a los leotardos, el cuerpo se ha convertido en una de las preocupaciones más recurrentes del pensamiento posmoderno. Miembros destrozados, torsos atormentados, cuerpos ensalzados o encarcelados, disciplinados o deseantes: las librerías están repletas de este fenómeno y vale la pena preguntarse por qué.

La sexualidad, como anunció Philip Larkin, comenzó en los años '60, en parte como una extensión de la política radical a regiones que había lamentablemente descuidado. Pero como las energías revolucionarias empezaron gradualmente a retroceder, la preocupación por el cuerpo vino a ocupar su lugar. Con el cambio de los tiempos, los leninistas fueron portadores de credenciales lacanianas y todo el mundo saltó de la producción a la perversión. El socialismo de Guevara dio paso a las somatizaciones de Foucault y Fonda. En el alto pesimismo galo de Foucault, como opuesto a sus cualidades más políticamente activistas, la izquierda pudo encon-

trar una racionalidad sofisticada para su propia parálisis política. El fetiche, para Freud, es aquello que obtura un resquicio intolerable, y hay motivos para afirmar que la sexualidad se ha convertido ahora en el fetiche más de moda de todos. El discurso que lanzó primero la noción de fetichismo sexual en gran manera se ha convertido en un claro ejemplo de ello. Desde Berkeley hasta Brighton, no hay nada más *sexy* que el sexo y la preocupación por la salud física ha aumentado hasta transformarse en una neurosis mayor. Por supuesto, los conservadores han mostrado con frecuencia ser obsesivos en el tema de la sexualidad, opinando moralmente tanto sobre el adulterio como sobre los armamentos, tanto sobre las desviaciones sexuales como sobre el hambre, y uno se pregunta si algunos posmodernos no se están transformado en una pálida imagen especular de aquéllos.

El cuerpo, entonces, ha sido al mismo tiempo una profundización vital de la política radical y su completo desplazamiento. Hay una encantadora especie de materialismo en hablar sobre el cuerpo, que compensa ciertos aspectos más clásicos del materialismo, que hoy está en terribles problemas. Como un secreto fenómeno local, el cuerpo encaja bastante bien con las sospechas posmodernas ante los grandes relatos, tanto como con el *affaire* amoroso del pragmatismo con lo concreto. Dado que sé dónde está mi pie izquierdo sin necesidad de usar una brújula, el cuerpo ofrece un modo de conocimiento más íntimo e interior que la ahora muy despreciada racionalidad iluminista. En este sentido, *una teoría* del cuerpo corre el riesgo de ser autocontradictoria, recobrando para la mente justo lo que debería reducirla. Pero si el cuerpo nos provee de una pequeña certeza sensorial de un modo progresiva-

mente abstracto, es también un asunto de código bastante elaborado, y así se adapta a la pasión intelectual por la complejidad. Es la bisagra entre Naturaleza y Cultura, que ofrece seguridad y sutileza en medidas iguales. Realmente es para remarcar cómo la época de la posmodernidad se ha caracterizado de inmediato por soltar amarras de la Naturaleza y por un rápido viraje hacia ella. Por una parte, ahora todo es cultural; por la otra, debemos redimir a la Naturaleza atacada por la *hybris* de la civilización. Esos casos aparentemente opuestos son en realidad y de manera secreta uno solo: si la ecología repudia la soberanía de lo humano, el culturalismo la relativiza.

Para los filósofos y los psicólogos, la mente es también una noción sexual, pero los críticos literarios han sido siempre cautos ante el intelecto sin referencias, y prefirieron que sus conceptos fueran de carne y hueso. En este sentido, si no en otros, la nueva somática representa el retorno, en un registro más sofisticado, del viejo organicismo. En lugar de poemas tan hinchados como una manzana, ahora tenemos textos tan materiales como una axila. Esto hace que el cuerpo salga, en parte, de una hostilidad estructuralista a la conciencia, y representa la expulsión final del fantasma de la máquina. Los cuerpos son una manera de hablar acerca de los sujetos humanos sin volverse estúpidamente humanista, evitando esa sucia interioridad que hacía que Michel Foucault trepara las paredes. Por todas sus contorsiones carnavalescas, hablar del cuerpo es, entre otras cosas más positivas, nuestra última forma de represión; y el culto posmoderno del placer, al menos en sus variedades parisienses, es realmente una cuestión solemne y de alto tono.

Para los nuevos somáticos, no todo viejo cuerpo

funciona. Si el cuerpo libidinal sirve, el cuerpo trabajador, no. Hay cuerpos mutilados en abundancia, pero pocos desnutridos. El mejor libro sobre el cuerpo de nuestra época es sin duda *La fenomenología de la percepción*, de Maurice Merleau-Ponty, pero, con su sentido humanista del cuerpo como práctica y proyecto, está claramente *passé* para ciertos pensadores. El desplazamiento de Merleau-Ponty a Foucault equivale al del cuerpo como sujeto al cuerpo como objeto. Para Merleau-Ponty, como hemos visto, el cuerpo es "donde hay algo por ser hecho"; para los nuevos somáticos, el cuerpo es donde algo –mirando, imprimiendo, regulando– se le hace a uno. Se lo solía llamar "alienación", pero eso implica la existencia de una interioridad para ser alienada, una proposición ante la cual cierto posmodernismo es profundamente escéptico.

Es parte del daño efectuado por la tradición cartesiana que una de las primeras imágenes de la palabra "cuerpo" que vienen a la mente sea la de un cadáver. Anunciar la presencia del cuerpo en la biblioteca no significa de ninguna manera aludir a un lector trabajoso. Tomás de Aquino pensaba que no existía el cuerpo muerto sino sólo los restos de uno vivo. El cristianismo tiene fe en la resurrección del cuerpo, no en la inmortalidad del alma, y ésta es una manera de decir que el cielo no se ocupa de mi cuerpo, no se ocupa de mí. La fe cristiana tiene, por supuesto, mucho que decir también sobre el alma; pero para Tomás de Aquino el alma es la "forma" del cuerpo, unida a él como el significado a una palabra. Fue un punto tomado por el Wittgenstein de los últimos años, quien alguna vez señaló que el cuerpo era la mejor imagen que teníamos del alma. Hablar del alma fue necesario para aquellos enfrentados con un materialismo mecánico que no hacía ninguna distinción

entre el cuerpo humano y una banana. Ambos, después de todo, eran objetos materiales. En ese contexto, se necesitaba un lenguaje que buscara capturar lo que distinguía al cuerpo humano de las cosas que lo rodeaban, y hablar del alma era la mejor manera de hacerlo. Sin embargo, se retrocedió de forma prematura, dado que era prácticamente imposible no pintar el alma como una especie fantasmal de cuerpo y encontrarse así simplemente deslizando un objeto borroso dentro de uno mayor, como una manera de dar cuenta de su definitiva unicidad. Pero el cuerpo humano no se distingue de los frascos de mermelada o de los cepillos de dientes porque secrete una entidad espectral de la que aquéllos carecen; difiere porque es un centro desde el cual pueden organizarse proyectos significantes. A diferencia de ellos es, como se dice, creativo, y si tuviéramos un lenguaje que atrapara adecuadamente esa creatividad corporal tal vez nunca hubiéramos necesitado en principio hablar del alma.

Lo especial en el cuerpo humano, entonces, es justamente su capacidad de transformarse en el proceso de transformación de los cuerpos materiales a su alrededor. Es en este sentido anterior a esos cuerpos, una especie de "supremacía" sobre ellos y en ellos, más que un objeto para ser confinado junto con ellos. Pero si el cuerpo es una práctica de autotransformación, entonces no es idéntico a sí mismo a la manera de los cadáveres o las alfombras, y éste es un planteo que el lenguaje del alma también trataba de hacer. Es que ese lenguaje localiza esa no autoidentidad en el hecho de que el cuerpo tiene un extra invisible que es mi verdadero yo, más que considerar a mi verdadero yo como una interacción creativa con mi mundo –una interacción hecha posible por la particular clase de cuerpo que poseo–. No puede decirse de las comadrejas y las ardillas que

tengan alma, por más simpáticas que nos parezcan, pues sus cuerpos no son del tipo del que puede trabajar de manera compleja en el mundo y así entrar necesariamente en una comunión lingüística con sus semejantes. Los cuerpos sin alma son aquellos que no hablan, o al menos que no producen signos. El cuerpo es aquel capaz de hacer algo con lo que lo hace, y en este sentido su paradigma es esa otra marca de la humanidad, el lenguaje, un don que continuamente genera lo impredecible.

Es importante ver, dado que el posmodernismo no lo hace para nada, que no somos criaturas "culturales" más que "naturales", sino seres culturales en virtud de nuestra naturaleza, es decir en virtud de la clase de cuerpos que tenemos y de la clase de mundo al que pertenecemos. Dado que todos hemos nacido prematuramente, incapaces de cuidar de nosotros mismos, nuestra naturaleza produce un abismo abierto en el cual debe moverse instantáneamente la cultura; de otra manera, moriríamos. Y este movimiento hacia la cultura es a la vez nuestro esplendor y nuestra catástrofe. Como todas las mejores caídas fue afortunada, una caída dentro de la civilización antes que entre las bestias. El animal lingüístico tiene ventajas sobre las otras criaturas en todos los aspectos: puede ser sardónico o tocar el trombón, torturar a niños o almacenar armas atómicas. El lenguaje es lo que nos emancipa hasta cierto grado de las pesadas obligaciones de nuestra biología, y nos permite abstraernos del mundo (lo que incluye, para este propósito, nuestros cuerpos), y así transformarlo o destruirlo. El lenguaje nos libera de la prisión de nuestros sentidos y se vuelve una manera enteramente aliviada de soportar el mundo de nuestro alrededor. Sólo un animal lingüístico puede tener historia, en

oposición a imaginarse un zángano como siendo siempre la misma maldita cosa una y otra vez. (No deseo ser condescendiente en esto: sin duda los zánganos son seres maravillosamente inteligentes a su propia manera y es probable que sean magníficos compañeros, pero su existencia, vista desde afuera, parece vacíamente aburrida.) Dado que tiene lenguaje, el animal humano está en peligro de desarrollarse demasiado rápido, sin estar constreñido por sus respuestas sensitivas, y así sobrepasarse y caer en la nada. La existencia humana es, por lo tanto, excitante pero precaria, mientras que la carrera de un zángano es tediosa pero segura. Los zánganos y los castores no pueden embestirse unos a otros con cuchillos, al menos que estén haciéndolo en secreto, pero tampoco pueden practicar la cirugía. Una criatura condenada al significado es un animal continuamente en riesgo. Pertenece a nuestra naturaleza que seamos capaces de ir más allá, como pertenece al sistema del lenguaje que sea posible generar acontecimientos conocidos como actos discursivos que pueden transgredir el propio sistema. La poesía es un ejemplo de ello.

Dado que el pensamiento posmoderno se irrita con lo natural, excepto cuando llega bajo la forma de selvas pluviales, tiende a descartar la manera en que los seres humanos están en lo alto (un estar en lo alto de gran interés para el psicoanálisis) entre la naturaleza y la cultura, y lo reducen bruscamente a esta última. El culturalismo es una forma de reduccionismo, como el biologismo o el economicismo, frente a cuyo sonido todo resuelto posmoderno se hace la señal del vampiro. Y el cuerpo es el índice más palpable de ese mensaje, tal vez más que el lenguaje, que es también una actividad de nuestra especie pero que parece mucho más del lado

de la cultura. Si el discurso sobre el alma ha de ser reemplazado por el discurso sobre el cuerpo, entonces puede verse la importancia de hablar sobre *tener* un cuerpo y sustituirlo por el hablar sobre *ser* uno. Si mi cuerpo es algo que uso, o puede homologarse a un abridor de latas, entonces puede pensarse que podría tener necesidad de otro cuerpo dentro de éste para usarlo, y así infinitamente. Pero este resuelto anti-individualismo, a pesar de ser saludable en muchos sentidos, es también falso en relación con muchas de nuestras intuiciones sobre la carne que arrastramos. Resulta correcto hablar de usar mi cuerpo, como cuando lo suspendo valientemente sobre un precipicio para que mis compañeros puedan cruzarlo a salvo pasando sobre mi espalda. Objetivamos nuestros propios cuerpos y los de los demás todo el tiempo, como una dimensión necesaria de nuestro cuerpo; y el posmodernismo está bastante equivocado al creer, más con Hegel que con Marx, que toda objetivación equivale a alienación. Por cierto, suceden muchas objetivaciones objetables; pero queda en pie el hecho de que los cuerpos humanos son realmente objetos materiales, y si no lo fueran no podría haber relación entre ellos. Que el cuerpo humano sea un objeto no es de ninguna manera una de sus cualidades más distintivas, pero es la condición para cualquier cosa más creativa que pueda llegar a alcanzar. A menos que me puedas objetivar, no puede hablarse de reciprocidad entre nosotros.

Merleau-Ponty nos recuerda al ser de carne y hueso, a la naturaleza situada, encarnada del ser. Su colega Jean-Paul Sartre apela a una narración un poco menos adecuada para contar que el cuerpo es eso "exterior" a nosotros que nunca podemos establecer, esa inmanejable otredad que nos amenaza con librarnos a la mirada

petrificadora del observador. Sartre es lo suficientemente anticartesiano en su idea de la conciencia humana como ausencia de apetencias, pero bastante cartesiano en su concepción del hueco sin nombre que separa la mente de sus miembros. La verdad del cuerpo no se encuentra, como les gusta pensar a los liberales, en algún lugar intermedio, sino en la imposible tensión entre esas dos versiones de la corporalidad, que son ambas fenomenológicamente válidas. No es por completo cierto que tenga un cuerpo, y no del todo cierto que carezca de él. Este punto muerto recorre todo el psicoanálisis, que sabe bien que nunca estará allí del todo en casa. Para Jacques Lacan, el cuerpo se articula en signos sólo para hallarse traicionado por éstos. El significante trascendental que lo dice todo, que oculta mi demanda y te la entrega completa y entera, es esa impostura conocida como falo; y dado que el falo no existe, mi deseo corporal está destinado a recorrer su laborioso camino de signo parcial a signo parcial, difuminándose y fragmentándose mientras lo hace.

Es tal vez por esta razón que el romanticismo ha soñado con la Palabra de las palabras, con un discurso tan firme como la carne o con un cuerpo que tuviera la capacidad universal del lenguaje sin sacrificar nada de su sustancia sensible. Y he aquí un sentido en el que la teoría literaria contemporánea, que se excita al hablar de la materialidad del texto, con sus constantes intercambios entre lo somático y lo semiótico, es la versión última de esta visión, en el estilo desencantado posmoderno conveniente. "Material" es una de las grandes palabras tótem de esa teoría, un sonido ante el cual todas las cabezas progresistas se inclinan; pero ahora ha quedado privada de todo sentido plausible. Pues si incluso el significado es material, entonces no hay nada

que no lo sea, y el término simplemente cancela todo avance. La nueva somática nos devuelve a lo criatural en un mundo abstracto y esto representa uno de sus logros más duraderos, pero al desterrar al fantasma de la máquina, se arriesga a difuminar la propia subjetividad como un mito humanista más. Al hacerlo, se aleja totalmente de un humanismo liberal cuyas ideas del sujeto son realmente inapropiadas en su totalidad, y es de esta establecida batalla entre liberalismo y posmodernismo que nos ocuparemos ahora.

No se duda acerca de lo que quieren todos los hombres y las mujeres, sino de lo qué significa eso que desean. Lo que todo el mundo quiere es la felicidad, a pesar de las opiniones localistas de Marx y Nietzsche de que sólo los ingleses pretendían *eso*. Pero fue un golpe a esa peculiar y anémica versión de la felicidad adoptada por los utilitaristas ingleses, para quienes la felicidad es esencialmente no tener problemas, reducible en efecto al placer. Pero para conseguir la felicidad debo pasar de largo algunas veces frente a los placeres de corto plazo, y si la felicidad no fuera una noción tan opaca y confusa, presumiblemente no hubiéramos quedado atrapados por esos enroscados discursos conocidos como filosofía moral, una de cuyas tareas es examinar en qué consiste la felicidad humana y cómo puede conseguirse.

El alba de la modernidad fue el momento en que comenzamos a darnos cuenta de que había muchas y conflictivas versiones de la buena vida; que ninguna de esas versiones podía fundarse impecablemente y que, hecho bastante extraño, ya no éramos capaces de estar de acuerdo con los aspectos fundamentales de la cuestión. Digo "bastante extraño" porque podría creerse que podríamos haber estado de acuerdo en lo básico y discordar en los detalles. Pero a pesar de que

casi todos están de acuerdo en que está mal comer personas, al menos si están vivas en ese momento, no podemos concordar por qué estamos de acuerdo con esto. Con la aparición de la modernidad, la humanidad entra por primera vez en esa extraordinaria condición, ahora completamente naturalizada en sus cerebros, por la que fracasamos en enfrentar los asuntos más vitales, condición que podría haber sido mentalmente inimaginable para algunos de los antiguos y que parece resumir toda la posibilidad de construir una vida en común.

El resultado político de esta condición es el liberalismo. Si hay muchas concepciones diferentes del bien, entonces el estado debe construirse para acomodarse a ellas. El estado justo es neutral respecto de cualquier concepción particular sobre la buena vida, restringiendo su jurisdicción a proveer las condiciones en las que los individuos puedan descubrirla por su cuenta. Lo hace garantizando a cada individuo los llamados bienes necesarios para esa investigación, mientras los protege de ser injustamente entorpecidos en esta empresa por la acción de los otros. Entre liberales libertarios y proteccionistas se plantea la polémica acerca de hasta qué punto debe extenderse esta iniciativa: ¿debe ampliarse, como creen los proteccionistas, en ayudar a mantener viva a la gente, dado que su búsqueda de una buena vida quedaría impedida gravemente de no ser así, o esto constituiría en sí una indebida violación de su libertad? Cualquiera que sea la disputa, todo el mundo debe recibir igual consideración en este aspecto, pues todos tienen el mismo derecho a la buena vida. Pero el buen vivir no puede definirse previamente, en parte porque existen muchas versiones diferentes al respecto, en parte porque descubrirlo o crearlo para uno mismo debe efectivamente

formar parte de él. Para la modernidad, cualquier bien que no haya comprobado personalmente es bastante menos bien de lo que podría ser.

En un movimiento que gran parte de la antigüedad hubiera encontrado sorprendente, el buen vivir se ha convertido ahora en un asunto privado, mientras que el trabajo de hacerlo posible permanece público. Para muchos teóricos antiguos, no era imaginable una distinción semejante entre ética y política. La ideología del humanismo cívico o republicano ve a cada uno en términos del otro: para mí ejercer la virtud, llevar a cabo mis potencialidades y capacidades como un ser autodeterminado no es otra cosa que participar junto a los demás en el gobierno de la *polis*. No puede haber algo así como virtud privada, o una concepción del buen vivir que fuera sólo mía.

La idea liberal de estado, como lo saben bien sus apologistas más astutos, es claramente paradójica. Pues plantear que el estado debiera ser neutral respecto del bien parece inevitable para aseverar cierta concepción del bien, y esto no es en absoluto neutral. También implica una cierta definición de lo malo: especialmente, cualquier "bien" buscado individual o colectivamente cuyas consecuencias se probaran enemigas de la *apatheia* ética del estado. Corresponde a la integridad del estado liberal aceptar a socialistas y conservadores, pero no puede mirar realmente con indiferencia sus proyectos, si se da cuenta de que pueden acabar con su indiferencia. En esa medida, puede plantearse, el estado liberal es en sí una especie de "sujeto" con deseos y aversiones propios, aun cuando se lo comprenda como las meras condiciones no subjetivas de nuestra subjetividad. Dado que sus verdaderas estructuras permiten inevitablemente generar intereses hostiles a él, no es

tanto neutral como tolerante, y la tolerancia es una virtud que sólo los sujetos pueden practicar.

Sin embargo, este punto no debe confundirse con la acusación habitual izquierdista de segunda mano de que el desinterés enmascara pérfidamente un conjunto de intereses. El desinterés del estado liberal es *obviamente* un interés en sí mismo, y no hay razón por la que un liberal debiera avergonzarse de ello. Mi indiferencia por tu tormento moral no esconde mi actitud real hacia ti, *es* mi real actitud hacia ti, y no una que me moleste en disimular. Soy indiferente a tu tormento porque considero que es en tu interés que así sea: ha habido ya demasiados metidos hacedores del bien dando vueltas por ahí. El interés del estado liberal es ser, dentro de ciertos límites restrictivos, genuinamente desinteresado, no para cuidar qué clase de bienes le tocan a la gente, porque cree que no tiene derechos en la materia y que ésa es la instancia moral correcta que debe adoptarse. Que el desinterés sea una forma de interés puede resultar paradójico, pero no es necesariamente hipócrita o contradictorio. Desde un punto de vista comunitario, el estado liberal merece ser desaprobado no porque simule no preocuparse cuando en secreto lo hace, sino porque realmente no se preocupa y es lo que debe hacer. Los comunitaristas reclaman que el estado debería ocuparse más activamente en definir el buen vivir, pero saben que este estado se preocupa mucho por crear las condiciones para ello –se preocupa porque valora el florecimiento individual y porque cree apasionadamente que este desinterés, lo que es decir no privilegiar a uno de esos individuos en su concepción de lo que cuenta en ese florecimiento–, es la mejor manera de alentarlo.

A este respecto, si no en ciertos otros, el liberalismo

es una doctrina más paradójica que incoherente, y algunos lugares comunes de la crítica de izquierda se derrumban. Lo mismo pasa con las ahora aburridas protestas contra su individualismo. El liberalismo es en realidad una especie del individualismo, pero generalmente la izquierda desconoce el nivel en que está instalado. En un conveniente blanco de ataque, todo liberalismo es visto como si promoviera alguna primitiva noción hobbesiana del yo como un desnudo átomo natural, anterior a sus condiciones sociales, vinculado a otros de esos átomos antisociales por una serie de relaciones puramente contractuales y exteriores a su sustancia interior. No suena demasiado seductor, pero algunos posmodernos parecen efectivamente imaginar que es esto lo que sostienen por definición los liberales. La historia de la filosofía occidental, así se nos pide que lo creamos, es a lo largo y a lo ancho el relato de este sujeto cabalmente autónomo, en contraste con el sujeto disperso y dividido de la habitual ortodoxia posmoderna. Este enmascaramiento ignorante y dogmático de la filosofía occidental no debe dejar de enfrentarse. Para Spinoza, el sujeto es la mera función de un implacable determinismo, su "libertad" no más que el conocimiento de una necesidad de hierro. El yo para David Hume es una conveniente ficción, un racimo de ideas y experiencias cuya unidad es sólo hipotética. El sujeto moral de Kant es realmente autodeterminado, pero de manera misteriosa está enfrentado a su determinismo empírico. Para Schelling, Hegel y los otros idealistas, el sujeto es relacional en su raíz, como lo es por supuesto para Marx; para Kierkegaard y Sartre el yo es agónicamente no idéntico a sí mismo, y para Nietzsche, mera espuma en la ubicua voluntad de poder. Demasiado, entonces, para el gran relato del

sujeto unificado. No se cuestiona realmente que exista un pensamiento occidental tan obsesionado con lo animal, pero el cuento está lejos de ser tan convenientemente homogéneo como tratarían de convencernos de que pensemos ciertos posmodernos devotos de la heterogeneidad. No hay necesidad para la tradición liberal de postular algún individualismo ontológico. Cualquier liberal sofisticado podría acordar de forma razonable con que el sujeto está culturalmente construido e históricamente condicionado; lo que él o ella exigirían es menos una antropología filosófica que una doctrina política que se ocupara de los derechos del sujeto frente al poder del estado. Y no hay tampoco una razón por la que esos poderes deban siempre ser concebidos en un sentido no plausiblemente naturalista, a la manera de Rousseau. "Derechos" puede referirse a esas necesidades y capacidades humanas, tan vitales para nuestra prosperidad y bienestar que el estado se ve obligado a distinguirlos para destinarlos a una especial protección.

Sin embargo, por todo esto, el liberalismo *es* una especie de individualismo, como lo testimonia su teoría política. Lo que anda mal con el desinterés del estado liberal no es que enmascare de manera pérfida sus intereses sino que muy explícitamente guarde uno como una reliquia: el muy importante interés de la elección individual. No es defectuoso porque tenga una noción del bien a la que furtivamente desmiente sino porque tiene una idea del bien en una sola dirección a la que los demás bienes quedan indebidamente subordinados. Y en esto puede ser acusado de bordear la incoherencia. Pues, como lo ha planteado Charles Taylor, asignar un derecho implica que la capacidad protegida por él sea positivamente alimentada; sería raro distinguir esta necesidad o capacidad de esta manera y luego permanecer

indiferente respecto de si florece o no. Pero esto a su vez implica alentar, a través de nuestra participación política, la clase de orden social que permita que esto ocurra, lo que puede ser tomado como un desafío a la presunción liberal de la primacía de los derechos políticos.[1]

Estamos sumergidos aquí en la fabulosa oposición entre deontólogos y teleólogos, kantianos y utilitaristas, apologistas de la primacía de los derechos y la justicia contra portadores de la antorcha de la virtud y la felicidad. Los teóricos deontológicos, como Kant o el gran académico liberal contemporáneo, John Rawls, dan prioridad al derecho sobre el bien, la justicia sobre la felicidad, mientras que los moralistas teleológicos como los marxistas, los utilitarios y los comunitaristas piensan que es la felicidad o el bien vivir lo que debe ser el centro de nuestra atención, y que hablar de derechos sólo tiene sentido en este contexto. Un deontólogo furioso como Kant sostiene que las acciones son correctas o incorrectas casi al margen de si son para maximizar la felicidad humana, mientras que un utilitario cree, desde un punto de vista genérico, que la acción correcta es justamente esa maximización. Para Kant, considerar los posibles efectos benéficos de mi acción es haber ya manchado su pureza moral; para cierta rama dura del utilitarismo, lo que importa es la promoción del bienestar general, aunque signifique sacrificar la libertad o el bienestar de individuos particulares. Toda negociación entre los dos casos es por supuesto posible: la mayoría de nosotros podrá seguramente concordar en

1. Véase Taylor, Charles: "Atomism", en *Philosophy and the Human Science: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, 1985, págs. 188-210.

que hay restricciones en lo que puede exigirse a un individuo en función del bien común, que tal como lo plantea Rawls, el bien de cada persona importa de la misma manera en que implica la prosecución del bien como totalidad; pero muchos de nosotros podríamos encontrar convincente el planteo teleológico de que el discurso moral no sólo debe ocuparse de las condiciones del buen vivir –la igual distribución de la libertad, por ejemplo– sino también analizar, a la manera de la antigüedad clásica, en qué puede llegar a consistir el bien vivir y cuál es la mejor manera de asegurarlo. Se ha planteado, por ejemplo, que Marx es un "deontólogo mixto", que ve el bien moral como la promoción del bienestar general pero no, por ejemplo, al precio del imperativo deontológico de que todos los hombres y las mujeres tienen derecho a participar en este proceso.[2]

Hay una crítica socialista estándar al liberalismo, que revisaremos brevemente aquí antes de pasar a otras críticas menos manoseadas de la doctrina. Tal es el caso de un punto de vista en el cual el liberalismo es realmente contradictorio, dado que las verdaderas condiciones destinadas a asegurar el buen vivir sólo sirven para minarlo. En tanto los derechos individuales incluyen centralmente el derecho a la propiedad (que no es, por lo que parece, el caso con John Rawls), el estado liberal ha de engendrar precisamente esas clases de inequidad y explotación que van a subvertir la búsqueda del buen vivir que se proponía promover. No todo el mundo estará en posesión de los bienes primarios necesarios para alquilar su propio camino a la felicidad.

2. Véase Peffer, R. G.: *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton, 1990, parte 1.

Algunos de ellos serán privados de los recursos materiales y espirituales necesarios, incluida esa estima de los demás que es comprobadamente un componente vital del bienestar humano. Dado que esto me suena a crítica inmovilizadora, no la habré de visitar ahora; es suficiente decir que Rawls, en su catedrática *Una teoría de la justicia*, hace una sola referencia a la explotación y en una nota al pie. Pero ha surgido recientemente un tipo de crítica del liberalismo de los pensadores comunitaristas como Charles Taylor y Alasdair MacIntyre, el primero un ex católico y el otro, en una agradable simetría, un reciente converso. Esta posición (en el caso de MacIntyre un intrigante *mélange* de Aristóteles, Tomás de Aquino y Wittgenstein) presta atención a las raíces culturales e históricas del yo, su corporización en la tradición y la comunidad, y desde esta perspectiva ventajosa zahiere lo que ve como el atomismo abstracto del sujeto liberal del Iluminismo, con su ética universalista ahistórica y falaz.[3]

Ya he sugerido que no hay razón para que los liberales inteligentes nieguen el planteo culturalista. Pero tampoco existe razón para que nieguen el valor de la comunidad, dado que se trata claramente de un bien que buscan muchos individuos y al que por lo tanto debe acomodarse el estado liberal. En cuanto al liberalismo, los hombres y las mujeres son perfectamente libres de buscar fines comunitarios si ocurriera que

3. Véanse por ejemplo, MacIntyre, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, 1981, y Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge, 1991 [Trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996]. Para una lúcida descripción de la discusión entre liberales y comunitaristas desde el punto de vista de los primeros, véase Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989, cap. 3.

fuera ésta la forma de bien vivir que han elegido, sólo que ese comunitarismo no debe ser *construido dentro* del estado, porque puede constituir una indebida violación de los derechos de quienes desean buscar la felicidad sentándose en un cuarto oscuro con una bolsa de papel en la cabeza. Se puede plantear que si los órdenes políticos son del tipo socialista, cívico-humanista, comunitario o habermasiano, que exige que se pase una buena cantidad de tiempo en actividades comunitarias o en decisiones colectivas, entonces se tendrá poco tiempo para pasar las horas de vigilia probándose un traje de cuero tras otro en la intimidad del dormitorio; y si resulta que esto constituye para mí el buen vivir, entonces le corresponde al estado no discriminarme de esta manera flagrantemente perjudicial.

En breve, el propio estado no deberá establecer jerarquías entre los bienes; pero desde un punto de vista socialista ya lo ha hecho. Pues ha prohibido las formas de comunidad en el nivel de su estructura y así, por ejemplo, ha censurado cualquier movimiento destinado a tener un mayor control cooperativo de la vida económica. Sin duda, un orden de este tipo no habrá de interferir en las concepciones encontradas del bien que el estado liberal debe también permitir que florezcan. El propio estado no está en la tarea de decidir entre nociones alternativas de felicidad. No tiene más opinión que la de una jirafa sobre si exhibirse con delantal de cuero es más o menos valioso que el manejo democrático de la economía. Sólo le concierne que ninguna concepción del bien vivir sea construida dentro de sus propias estructuras. Pero dado que el manejo socialista de la economía sería imposible sin un proyecto semejante, ha triunfado en llevarlo a cabo sin parecer que preserva una posición neutral. El estado liberal no ex-

cluye al socialismo porque considere que le falta valor, dado que no tiene opinión al respecto. Lo excluye por las razones que he mencionado, que podría significar privilegiar una ideología particular. Pero los fundamentos por los cuales rehúsa hacerlo son comprobadamente ideológicos: la soberanía de la elección individual.

Si el estado liberal teme que el socialismo pueda limitar la pluralidad de bienes disponibles para los individuos, pienso que puede mostrarse que ese miedo no tiene base. Primero de todo, el socialismo, que gusta de desparramar virtud, plausible sólo si está razonablemente instalado como sociedad,[4] aumentaría considerablemente los bienes primarios disponibles para cada individuo en su búsqueda de la felicidad, al tratar de eliminar la escasez. Más aún, no sólo construiría las instituciones de la comunidad sin ningún detrimento necesario de otros bienes más personalmente seleccionados; habría de expandir en efecto el área de la elección personal abreviando (por ejemplo) la jornada de trabajo y aumentando así el tiempo libre. Una de las mejores razones para ser socialista es ser adversario de trabajar mucho. En este sentido, más estructuras socia-

4. No es por algún prejuicio etnocéntrico que sólo el Occidente desarrollado puede ser socialista, la tradicional insistencia marxista de que si se trata de construir aisladamente el socialismo, sin ayuda y en condiciones de desesperado atraso, se corre serio peligro de stalinismo. El proyecto socialista, por supuesto, puede ser lanzado cuando es obviamente muy urgente, en los explotados territorios neocoloniales –pero no sin la ayuda y la solidaridad de las naciones que tradicionalmente las han explotado, lo que entonces requeriría también una transformación de aquellos países–. Éste es seguramente el sentido esencial del planteo de que el socialismo será finalmente internacional o nada.

les comunales y una pluralidad de bienes personales no son definitivamente antitéticos para el socialismo, y el conflicto entre comunitarios y liberales queda resuelto en toda su amplitud. Se puede hacer también este planteo en otros términos. Los liberales objetan el socialismo, entre otras razones, porque temen que todo el mundo pueda terminar por creer las mismas cosas, compartiendo la misma noción de buen vivir y empobreciendo así, fatalmente, la libertad de acción individual y la pluralidad de bienes posibles. Los comunitarios objetan el liberalismo porque en la sociedad liberal hombres y mujeres *no* comparten formas de vida comunes en escala aceptable y, por lo tanto, no tienen raíces, están atomizados y sin herencia. Sin embargo, el socialismo combina, también en este sentido, lo mejor del liberalismo y del comunitarismo. Comparte con este último la creencia en la determinación colectiva de los significados y los valores, al igual que en la constitución cultural e histórica del yo, pero sostiene que esta determinación colectiva terminará en la especie de orden social heterogéneo que el liberalismo admira más que al conjunto de comunidades potencialmente autocráticas, semejantes a ovejas, al que cierta teoría comunitaria apunta ominosamente. En la práctica, esta teoría parece significar a veces que si se fuma en la calle o se comete adulterio en ciertas ciudades, nuestros vecinos se lanzarán colectivamente contra nosotros y nos golpearán.

El hecho de que la conformación colectiva de valores pueda significar más que menos pluralidad sólo no se ve por una crucial ambigüedad en la frase "cultura común". Una cultura común puede significar que se comparte comúnmente o que está comúnmente estructurada; y si los comunitaristas consideran que la última necesaria-

mente implica la primera, seguro que se equivocan. Pues si todo el mundo es capaz de participar plenamente en el moldeo de esa cultura a través de instituciones de democracia socialista, el resultado se parecerá a una cultura bastante más heterogénea que la unida por una "opinión sobre el mundo" compartida. Esto es presumiblemente lo que tenía en mente Raymond Williams cuando escribió:

> Una cultura común no es, en ningún nivel, una cultura igual [...] Una cultura en común, en nuestros días, no será la simple y topoderosa sociedad de los viejos sueños. Será una organización muy compleja, que requerirá permanente ajuste y rediseño [...] Tenemos que asegurar los medios de vida y los medios de comunidad. Pero lo que entonces se viva de ninguna manera podemos saberlo o decirlo.[5]

Podríamos esperar que una cultura común compartiera ciertos valores simplemente en virtud de su ser común: una comisión, por ejemplo, para sostener lo que Williams llama "los medios de la comunidad". Pero si la cultura fuera común en el sentido de comprometer la participación activa de todos sus miembros, se podría esperar igualmente que produjera una pluralidad de valores y formas de vida. Para los socialistas, como para los humanistas republicanos,[6] el proceso de compartir la vida política es en sí una virtud, un medio vital por el que se ejerce la libre autodeterminación. El apoyo a

5. Williams, Raymond: *Culture and Society 1780-1950*, Harmondsworth, 1985, págs. 304, 318, 320.

6. Para las relaciones entre humanismo republicano y socialismo, véase Eagleton, Terry: "Deconstruction and Human Rights", en Johnson, Barbara (comp.), *Freedom and Interpretation*, Nueva York, 1993.

las instituciones políticas que permitan el florecimiento del buen vivir, en un sentido personal, es también parte de una buena vida, parte fundamental de la satisfacción. La política no es exactamente un instrumento para crear las condiciones del bienestar personal, sino su instancia fundamental. Para los liberales, por el contrario, la virtud está ampliamente confinada a la esfera privada, y la arena pública es considerada en principio como una cuestión de derechos. Ésta es una de las razones por las cuales el liberalismo ha otorgado tradicionalmente un valor bajo a la participación política.

Puede considerarse que este planteo resuelve hasta cierto punto el debate entre deontólogos y teleologistas, al menos en la esfera política. Plantear que la actividad política no es exactamente instrumental para el bien privado sino que, por el contrario, pertenece al terreno de la virtud es otra manera de decir que la democracia no es una forma optativa de gobierno entre muchas otras para ser juzgada con estándares utilitarios, sino un bien moral en sí misma. En esta amplitud es un asunto más deontológico que teleológico que no puede, por ejemplo, cambiarse con espíritu utilitario para un mayor incremento de los otros bienes. No podríamos optar por una dictadura sólo porque mantiene más tiempo abiertos los *pubs*. Si esas decisiones no son *nuestras*, como proclama la modernidad, están disminuidas en su valor por más sagaces que sean. (El liberalismo puede entonces verse como presionando ese planteo hacia un formalismo extremo, del cual el existencialismo es probablemente la *reductio ad absurdum*: lo que importa es menos *lo que* elijo que el hecho de que *yo* lo elija. Resumiendo, una especie de ética adolescente.) Pero la democracia política es también teleológica, dado que el gobierno democrático no existe para su propia salvación. Existe,

entre otras cosas, como nos lo recuerdan los liberales, para permitir que florezca el bienestar del pueblo. Las esferas públicas y privadas permanecen diferenciadas, como los liberales exigen que estén; pero están vinculadas, aunque no lo reconocen con tanto entusiasmo, por la práctica compartida de la virtud, tanto en la forma de autodeterminación democrática como en lo que permite la búsqueda de la felicidad individual.

Si el socialismo puede verse como la combinación de lo mejor del liberalismo y del comunitarismo, el posmodernismo combina lo peor de ambos. Tiene, para empezar, mucho de vergonzante en común con el comunitarismo-vergonzoso, porque ni Richard Rorty ni Alasdair MacIntyre se alegrarían demasiado si se les dijera que en ciertos aspectos son como una imagen en el espejo. Al igual que el comunitarismo, el posmodernismo no puede encontrar sino errores en el Iluminismo; también selecciona la construcción histórica y cultural del yo hasta el punto en el que someter esas fuerzas a la crítica radical implicaría, como lo hemos visto, cierto salto hacia el espacio exterior metafísico. El comunitarismo tiene un problema similar, para decirlo así: cómo se sujetan sus normas comunales de tradición a la crítica de autocontrol. Ambos credos son ramas del culturalismo, que sostiene que la acción correcta o la buena vida no pueden definirse separadamente de las prácticas culturales contingentes que hemos heredado. El yo en ambas doctrinas está empapado de una historia puramente provinciana y los juicios morales no pueden, por lo tanto, ser universales. Los juicios morales para Rorty y los de su clase dicen realmente: "No sabemos de este tipo de cosas por aquí"; mientras que para una mujer decir "la discriminación sexual está mal" casi siempre significa que *realmente* hacemos ese tipo de cosas pero que no debiéramos.[7] Ese planteo, de todas maneras, comienza a desgastarse en sus bordes cuando uno se da cuenta de que las personas hacen muchas cosas opuestas dentro de la misma cultura y que son frecuentemente herederas de varias tradiciones irreconciliables. El convencionalismo o comunitarismo necesita mantener sus formas de vida adecuadamente unitarias, sin divisiones internas dolorosas. Hay, por supuesto, diferencias clave entre las dos corrientes: el liberalismo burgués al que adhiere sinceramente Rorty no tiene mucho en común con el neoaristotelismo de MacIntyre, y el primero está en condiciones de ser mucho más irónico sobre sus planteos que el otro. Pero para ambos puntos de vista, el yo está en mejores condiciones cuando pertenece a una serie de prácticas culturales locales, por más híbridas que puedan llegar a ser para los posmodernos y más homogéneas para los comunitaristas.

Ante esta última apelación, los posmodernos llevan el planteo de los comunitaristas a un culturalismo sesgado, a un relativismo moral y a una hostilidad a los universales, en contraste con el socialismo, que comparte con ese planteo sus valores más positivos de comunidad, historicidad y relacionalidad. Pero la teoría posmoderna procede luego a combinar todo esto con algo de los últimos aspectos apetecibles del verdadero liberalismo al que los comunitaristas consideran su enemigo. Tiene poco para decir de los grandes motivos liberales de justicia, libertad, igualdad, derechos huma-

7. He tomado este punto de Kymlicka, Will, ob. cit., pág. 66.

nos y otros semejantes, dado que estos temas resultan incómodos para su inquina contra el "sujeto autónomo". Y como desconfía, por las mismas razones, de la concepción antigua o positiva de la libertad como autodeterminación, está forzado a caer en la noción moderna o negativa de libertad de hacer las propias cosas libre de constricción externa. Sin embargo, ya hemos visto que presiona esta libertad hasta el punto en que el sujeto corre el riesgo de sufrir una implosión sobre sí mismo, sin dejar mucho que experimentar de la libertad en cuestión. El sujeto liberal clásico al menos conseguía preservar su identidad y autonomía junto a su pluralidad, a pesar de no ser fácil; ahora, en una drástica declinación de ese proceso, el sujeto de una fase más avanzada de la sociedad de clase media está compelido a sacrificar su verdad e identidad a su pluralidad, a la que de forma mistificadora da el nombre de "libertad". O, para plantearlo de otra manera, el yo enérgicamente productivo del capitalismo liberal está cediendo terreno al sujeto consumista de la última etapa de la misma historia.

La libertad del sujeto liberal clásico estaba siempre restringida, al menos en teoría, por su respeto a la autonomía de los demás. Sin ese respeto corría el riesgo de colapsar, dado que los demás tampoco respetarían su autonomía. Pero si no hay otros que sean autónomos allí afuera, entonces la libertad del sujeto, al menos en la fantasía, explota a través del marco jurídico político que alguna vez lo contuvo. Sin embargo, esto se parece a una victoria a lo Pirro, dado que tampoco hay ya aquí un sujeto unificado a quien se le pueda adjudicar ninguna libertad. Todo sujeto parecería ser libre por lo que es. Hemos llegado a un libertarismo sin sujeto, que

sugiere que de lo que se trataba en la libertad del sujeto era nada menos que el propio sujeto. Y es ésta una imagen suficientemente adecuada de la sociedad actual, en la que para Marx el límite del capital es el propio capital, y que se presenta como una cultura continuamente autofrustrada. El sujeto autónomo de este orden social es al mismo tiempo la fuente de libertad y, en el límite entre él y sus competidores, el obstáculo para conseguirla.

Puede imaginarse, entonces, a este sujeto soñando con desmantelar a esos otros inconvenientemente autónomos, incluso si el precio de esa victoria resulta la simultánea disolución del yo que los enfrenta. O, para plantearlo de otra manera, todo el mundo ha sido convertido ahora en consumidor, mero receptáculo vacío de deseo. En lugar de aquellos viejos y autónomos otros, que eran tenazmente específicos, emerge ahora una portentosa y generalizada Otredad, cuyos poseedores particulares pueden volverse indiferentemente intercambiables: mujeres, judíos, prisioneros, *gays*, aborígenes. Esa abstracción no se encuentra en el espíritu del particularismo posmoderno, ni tiene la delicadeza de informar a esos "otros" que son cierto generalizado significante de la Otredad, para cuyos propósitos sirve presumiblemente tanto un grupo como otro. En este sentido, la otredad no es de ninguna manera lo opuesto al valor de cambio. Lo que homogeneiza estos avatares de la Otredad es el hecho de que ninguno de ellos es yo, o nosotros, lo que implica una perspectiva autocéntrica como la del más desacreditado sujeto "humanista". Si el "otro" es reducido a ser cualquier cosa que desbarata mi identidad, ¿es esto un movimiento humildemente descentrador o una autocontemplación? Y si el mundo está agujereado al igual que yo, como un sujeto fractu-

rado que confronta una realidad ficcional, ¿es este sujeto tan humilde como parece si se ha asegurado de que ya no existe afuera ninguna realidad obstinada que se le resista?

Ya hemos visto que el sujeto posmoderno es, en cierto sentido paradójico, al mismo tiempo "libre" y determinado; "libre" *porque* está constituido en su núcleo por un conjunto difuso de fuerzas. En este sentido es al mismo tiempo más y menos libre que el sujeto autónomo que lo precedió. Por un lado, el sesgo culturalista del posmodernismo puede llevar a un enérgico determinismo: estamos ineluctablemente definidos por el poder, el deseo, las convenciones o comunidades interpretativas dentro de comportamientos y creencias particulares. No se pueden evitar sus degradantes implicancias con la excusa de la sobredeterminación, pues los sistemas que nos componen son, después de todo, múltiples y conflictivos más que monolíticos, otorgando así al sujeto una falta de identidad fija que puede llegar a confundirse con la libertad. Tampoco el electrón tiene una posición fija, pero no vamos a felicitarlo por su condición emancipada. Como todos los determinismos de este tipo, este punto de vista es ofensivo para la dignidad racional de los seres humanos, cuya racionalidad puede bien ser mucho más frágil que lo que muchos racionalistas parecen pensar, pero que no por eso deben ser reducidos a una especie cerebrada de trucha.

Lo que se omite en este cuadro es el hecho de que los seres humanos son determinados precisamente de una manera que les permite un grado de autodeterminación, y cualquier oposición final entre lo condicionado y lo autónomo es, por consiguiente, falsa. Que seamos, con ciertos límites razonables, autodeterminados se debe no a que somos en extremo autónomos de nuestro contexto sino exactamente porque esa determinación es una necesidad de él. Si no fuéramos capaces de ser tolerablemente automotivados, con seguridad no estaríamos para contar el cuento, lo que sería una muerte del sujeto de una especie muy diferente. Para sobrevivir, el animal humano no puede confiar en el instinto sino poner en juego recursos reflexivos. Para darse cuenta de la validez de este determinismo cultural, sólo hay que preguntarse si se aceptaría fácilmente, por ejemplo, que los afroamericanos o los irlandeses de Liverpool admitieran que son meros prisioneros de sus convenciones irracionales, tribales en el sentido más peyorativo del término. Todavía algo parecido se plantea, por ejemplo, en la academia norteamericana, donde uno puede escaparse llamándolas "tribu atada a un código", pues parece una deflación iconoclasta de las pretensiones racionalistas de Occidente, y así más antietnocéntrica que objetable.

Sin embargo, si el sujeto posmoderno está determinado es también extrañamente de flotación libre, contingente, aleatorio, y una especie de versión caricaturesca de la libertad negativa del yo liberal. Ya hemos visto cómo es este concepto de heterogeneidad que fija con alfileres estas ideas antitéticas: si este sujeto es resbaladizo es porque actúa como fricción entre fuerzas culturales en choque. Hay mucho de la voluntad de poder nietzscheana en esta visión, pero también se corresponde muy bien con la experiencia de las sociedades capitalistas avanzadas. (Evito el término "últimas" porque no tengo idea de cuán últimas son.) ¿Qué más se siente al estar a la vez implacablemente moldeado por fuerzas determinantes y alarmantemente a la deriva? Este sujeto es de muchas maneras una criatura del

mercado, como lo fue el muy diferente sujeto del liberalismo clásico que también, incidentalmente, tenía problemas para conciliar su libertad con su determinación. La dualidad de Kant entre los yoes número y fenómeno es en este sentido no más que la confesión de una derrota. Pero en tanto que cierta clase de sujeto autónomo parecía sobrevivir, aun inexplicablemente, era posible hablar de justicia. Si no hay sujetos a la vista, todas las cuestiones vitales sobre las que ha agonizado la filosofía política clásica –tus derechos contra los míos, mi lucha por la emancipación contra la tuya– pueden simplemente quedar disueltas.

Nadie, por supuesto, cree por ahora en esto. Incluso los posmodernos merecen justicia y estima: incluso ellos son, en este sentido razonable de la frase, sujetos autónomos, como deberían reconocer si sólo pudieran abandonar la vulgar y caricaturesca noción creída por menos pensadores que los que imaginan. Es incansablemente dogmático sostener que esos sujetos autónomos, autodeterminados, deben inevitablemente ser sueltos, atomísticos, no relacionales, deshistorizados, metafísicamente fundamentados y todo lo demás –un montón de golpes autojusticieros a una puerta que nunca estuvo tan duramente cerrada–. Hay en realidad muchas ideologías violentas dando vueltas, y el posmodernismo ha hecho ciertos genuinos trabajos en sus esfuerzos por dislocarlas. Si es verdad que este sentido del sujeto puede navegar peligrosamente cerca de la naturalización del consumismo, es también verdad que este yo quebrado, esquizoide, vacíamente anhelante, posee más que una semejanza pasajera con la condición de los desposeídos. El famoso sujeto descentrado ha demostrado ser por cierto algo así como un escándalo para aquellos demasiado plenos de sí mismos. Ha ayudado

también a desinflar a una izquierda política que pensaba que el punto era simplemente actuar, más que problematizar la naturaleza del agente, es decir ellos. Ha hablado a la situación de los silenciosos y anónimos y a su habilidad para discernir el poder en la falta de poder, para adivinar la formidable fuerza que la *kenosis* tiene detrás de su preciosa tradición espiritual y que sabe cómo sacar fuerzas de flaqueza. Es una paradoja que puede sólo parecer insensata a los poderes hegemónicos, que es la medida exacta de su validez.

Hay realmente, entonces, una forma de otredad a la vez genuina y chapucera, y el pensamiento posmoderno más creativo al respecto ha sido capaz de comunicar algo de su elusivo poder. Si fuéramos realmente capaces de despojarnos del ego centrado más que de disfrutar del acto de teorizar acerca de él, seguramente se abriría una gran posibilidad a favor del bien político. Pero estamos atrapados, en este aspecto, entre dos épocas: una agonizante y otra sin poder para nacer. El viejo yo "humanista liberal", que marcó ciertos logros importantes en su tiempo, fue capaz de transformar el mundo, pero sólo al precio de la autoviolencia, lo que a veces apenas parecía justificar el costo. El yo desconstruido que le pisó los talones tiene aún que demostrar que lo no idéntico puede transformar tanto como subvertir, y los prolegómenos no han sido demasiado auspiciosos. Sin embargo, persiste un modelo que promete construir una fructífera alianza entre identidad y descentramiento, un modelo que nos retrotrae a los temas que hemos marcado antes. La idea de democracia socialista parecería implicar al mismo tiempo la autodeterminación y el autodescentramiento, como el sujeto autoconstruido con libertad; precisamente porque no está solo en este proyecto, es al mismo tiempo siempre

no autoidéntico, extrínseco a sí mismo en cierta compleja reciprocidad, recibiendo su deseo desde el lugar del Otro. En este sentido, al menos, la imponente oposición familiar entre sujeto "humanista" y "descentrado" es bastante confusa, dado que ser descentrado, en uno de los sentidos del término, ser constituido a través de la otredad, pertenece a nuestra naturaleza humana. Es restaurando esta dimensión social de la subjetividad que podremos evitar ambos errores humanistas de modelar simplemente la solidaridad política según las líneas de un sujeto singular autodeterminado, ahora adecuadamente colectivizado pero en otros aspectos bastante inalterado, y la miopía de un sujeto que sospecha que la solidaridad es cierto opresivo consenso normalizador.

Sin embargo, hay límites para esta "solución" meramente teórica. Si no podemos proveer todavía una respuesta menos abstracta al problema no es porque nos falte inteligencia sino porque, como pasa con las cuestiones teóricas más recalcitrantes, nos encontramos golpeándonos la cabeza contra los límites habituales del lenguaje, lo que significa decir, por supuesto, contra los límites habituales de nuestro mundo político.

5. *Falacias*

Al hablar como jerarquizante, esencialista, teleológico, metahistórico, humanista universalista, imagino que debo dar alguna explicación. Lo que significa, supongo, es que se puede seguramente encontrar un sentido para cada uno de esos términos que fuera más radical que lo que correspondería a los habituales embustes posmodernos. Dediquémonos primero a los más fáciles.

Es un error confundir jerarquía con elitismo. El término "elite" es lo suficientemente nebuloso y a veces se lo confunde con "vanguardia" (se esté de acuerdo o no con las vanguardias), que es algo bastante diferente. El elitismo es una creencia en la autoridad de unos pocos selectos, lo que en términos culturales suele sugerir que los valores son o deben ser preservados por un grupo privilegiado, elegido por sí mismo o de otra manera, cuya autoridad deriva de cierto *status* además de su formación cultural (su origen social o religioso, por ejemplo) o sólo de su barniz cultural. Este elitismo no es del todo incompatible con ciertas formas de populismo, como lo demuestra ampliamente el pen-

samiento de W. B. Yeats, T. S. Eliot y Benito Mussolini. Puede ser que esta cofradía monopolice esa *definición* de los valores y luego se disemine hacia abajo, para terminar en la conciencia popular ya sea intactos o adecuadamente modificados. Todas las formas más efectivas de elitismo son también populistas en su corazón. "Jerarquía", un término que originalmente denotaba las tres categorías de ángeles, ha llegado a significar cualquier clase de estructura con grados, no necesariamente social. En su sentido más amplio, refiere a algo parecido a un orden de prioridades.

En este amplio sentido de la palabra, todo el mundo es jerárquico, mientras que no todo el mundo es elitista. Realmente puede objetarse a las elites porque ofenden nuestro orden de prioridades. La democracia no es la ausencia de *ranking*; por el contrario, implica privilegiar los intereses del pueblo como un todo sobre los intereses de los grupos poderosos y antisociales. Todo el mundo suscribe a alguna jerarquía de valores, un compromiso que es comprobadamente constitutivo del yo. Como lo plantea Charles Taylor: "Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que surgen las preguntas sobre lo que está bien o está mal, sobre lo que merece hacerse y lo que no, lo que tiene sentido e importancia para ti y lo que es trivial y secundario".[1] Valorar pertenece a una identidad social, y la vida social puede llegar a tropezar sin ello. Un sujeto que no discriminara no podría ser un sujeto humano en absoluto, que es probablemente la causa por la que ciertos sujetos posmodernos que opinan que valorar es "elitista" sólo pueden existir en los libros. Es

1. Taylor, Charles: *Sources of the Self*, ob. cit.

también difícil saber de dónde extraen el juicio de valor de que el valor es irrelevante. A los teóricos culturales les gusta fingir a veces que el valor no tiene importancia, y hubo por cierto una maravillosa fetichización al respecto en la academia literaria al viejo estilo, pero mientras que la *intelligentzia* inclinada a lo popular niega que George Eliot sea superior a *Beavis and Butthead*, el populacho tozudamente evaluador sigue prefiriendo un programa televisivo a otro.

Sin embargo, lo que se encuentra debajo del fuego posmoderno es tal vez menos cierta noción práctica de *ranking* de prioridades que la suposición de que estas prioridades son eternas e inmutables. Las prioridades coyunturales o provisionales están muy bien, prioridades para ciertos propósitos en ciertos contextos; son las jerarquías *absolutas* las que los posmodernos juzgan insidiosas. Pero tampoco parece haber nada terriblemente objetable en las jerarquías absolutas. Es difícil imaginar una situación en la que divertir a los hambrientos sea preferible a alimentarlos, o torturar a gente, menos criticable que molestarla. La política radical es necesariamente más jerárquica que otras; necesita cierta manera de calcular la más efectiva distribución de sus limitadas energías en un grupo de actividades. Supone, como lo hace cualquier sujeto racional, que ciertos temas son más importantes que otros, que ciertos lugares son preferibles como punto de partida que otros, que ciertas fuerzas son centrales para una forma particular de vida y que otras no. Puede, por supuesto, equivocarse de forma desastrosa al calcular esos asuntos, dejando de lado durante décadas, e incluso casi un siglo, conflictos que son de hecho vitales pero que ha ignorado culpablemente. La izquierda marxista ha hecho mucho de esto por su carrera. Pero no es éste un

argumento en contra del hecho de que ciertas cuestiones son realmente más centrales que otras, una proposición que nadie puede negar con sensatez pues nadie es relativista en este sentido del término. Aquellos que han sido empujados al margen no exigen el abandono de todas las prioridades, sino que se las transforme. Todas las prácticas humanas, desde echar abajo la Bastilla hasta cepillarse los dientes, trabajan por exclusión, negación, supresión; es por esto que uno debe tratar de evitar excluir las cosas equivocadas o suprimir a la gente equivocada. Sostener que se debería estudiar *Dallas* más que *Little Dorrit* no significa nivelar los valores sino reordenarlos. Plantear que ambos deben estudiarse no constituye el derrumbe de los valores sino una clase diferente de valoración.

Sin embargo, una vez que la posibilidad de cualquier proyecto verdaderamente ambicioso se ha clausurado, es fácil encontrar irrelevante la cuestión de los valores, dado que si los cambios sustanciales ya no figuran en la agenda, el tema de por dónde empezar y cómo calcular nuestras energías ya no está ni aquí ni allá. Algunos radicales pueden entonces empezar a sentirse un poco recelosos de la evidente verdad de que ciertos temas o artefactos son más valiosos que otros, y confundirlo con el "elitismo". De hecho, es ésta una categoría equivocada, que confunde el *ranking* social con uno teórico o político, pero es dudoso que se alcance para detener a sus exponentes. Podrían haber fallado en imaginar que las elites sociales y las prioridades políticas no sólo no son análogas sino que son antitéticas desde un punto de vista efectivamente radical, dado que es prioridad de la política radical desafiar el poder de las elites sociales. Su "antielitismo" desempeñará así su modesta función de mantener ocupadas a las elites. También podrían

fallar en darse cuenta de que la fuerza antielitista más formidable de las sociedades capitalistas modernas es conocida como "mercado", que nivela toda distinción, mutila todos los grados y entierra todas las distinciones del valor de uso bajo la abstracta igualdad del valor de cambio. Estos radicales no dudarán en entusiasmarse con la diferencia, pero no con los juicios de valor, lo que significa que su actitud hacia la diferencia habrá de ser perfectamente indiferente. Pero a pesar de que se las arreglen heroicamente para no valorar ninguna particular diferencia sobre otras, seguramente con el tiempo se darán cuenta de que valoraban la diferencia en tanto tal, y transgredían así su propia negación del orden.

Hay otra contradicción potencial para señalar aquí. A algunos posmodernos les gusta hacer declaraciones tales como "Milton no es mejor que la Mujer Maravilla, sólo diferente". Y habrán hecho una obra valiosa, si nos permiten el uso del adjetivo, al recuperar enormes riquezas de cultura previamente descartadas y demostrar qué asunto ridículo es el canon cultural. Pero es también típico de algún posmodernismo subrayar cuántos de nuestros juicios, como cualquier cosa que hagamos, están condicionados por nuestra cultura. Teniendo cierta formación estética, no podemos evitar ver a Milton como gran arte, así como no podemos evitar ver a un dingo* como un dingo o asociar las seis marcas negras que forman "puerta" con un pedazo de madera en la pared. Me podría detener aquí para señalar que los juicios de valor que no podemos evitar hacer son en efecto bastante menos valiosos que aquellos que sí podemos. No me siento en particular orgulloso por su

* Dingo: perro salvaje australiano. [T.]

alta opinión de mí, si sé que usted es patológicamente incapaz de decir algo malo de nadie. Si sé que usted está de alguna manera en posición de hacer un juicio negativo, entonces el hecho de que produzca uno positivo tiene mayor autoridad. Sin embargo, el punto es que hay una tensión entre este fuerte determinismo cultural por un lado, y creer en una reevaluación de los valores, por el otro. No necesita ser una contradicción evidente: puede que mi subcultura me haya condicionado a ver las historietas de Mickey como lo mejor desde las vertiginosas cumbres de *The Boy's Own Weekly*, mientras que su cultura dominante le hace imposible no ver a Milton como magnífico. Sin embargo, en este tipo de situaciones no puede usted mantener unidos un fuerte culturalismo y una audaz revisión de los valores, dado que esto último implica una especie de voluntarismo que el primero niega.

La creencia de que los valores son construidos, históricamente variables e inherentemente revisables habla mucho a su favor, a pesar de que funciona mejor con Gorki que con el genocidio. Se ve a sí misma como un movimiento contrailuminista, lo que en un sentido evidente significa: los valores ya no son universales sino locales, ya no absolutos sino contingentes. Sin embargo, en otro sentido, es una mera reproducción del pensamiento iluminista. Supone, al igual que el materialismo iluminista, una fuerte dicotomía entre valores y hechos: el mundo en sí es un asunto mucho más brutal, inerte y sin significado, y el valor es una imposición sobre él. No hay jerarquías significativas *en* la realidad, ningún sentido en que sea el *caso*, por ejemplo, en que reducir a los otros a ser objetos de una gratificación *voyeurista* sea peor que vigilar sus heridas. Al igual que en Kant, el reino del valor es una cosa y la esfera de la

naturaleza, otra; la noción aristotélica de que esta última debe guiar al primero es para Kant ofensiva de la dignidad del sujeto autodirigido, y para el modernismo, un mito objetivista. Es irónico que el escepticismo posmoderno haga retroceder los valores objetivos, en un nivel al menos, en el campo de la Razón a la que busca desconstruir.

Nos ocuparemos ahora del esencialismo, uno de los crímenes más odiados en el libro del posmodernismo, una clara ofensa capital o el equivalente en la teología cristiana a los pecados contra el Espíritu Santo. El esencialismo en su forma más inocua es la doctrina de que las cosas están hechas de ciertas propiedades, y que algunas de esas propiedades son efectivamente constitutivas, de tal manera que si fueran suprimidas o radicalmente transformadas, la cosa en cuestión se convertiría entonces en otra, o finalmente en nada. Planteada así, la doctrina del esencialismo es una verdad trivial y evidente, y es difícil que alguien pueda pretender negarla. No tiene, tal como se la plantea, ninguna implicancia política real, mala o buena. Dado que los posmodernos son devotos de la particularidad sensible, es sorprendente en un sentido que se inquieten tanto por esta creencia en la específica "algunidad" de algo. Hay una versión contumaz de la doctrina, que sostiene que hay "propiedades centrales o racimos de propiedades presentes necesariamente en todas y cada una de esas cosas que llevan un nombre común".[2] Esto es evidentemente

2. Hallet, Garth L.: *Essentialism: A Wittgensteinean Critique*, Nueva York, 1991, pág. 2. Es, en conjunto, una clase similar de fuerte esencialismo, útilmente criticado por Penelope Mackie en "How Things Might Have Been: A Study in Essentialism" (tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Oxford, 1987). Véase también Nussbaum, Martha: "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20, nº 2, 1992.

más difícil de tragar. Algunos filósofos dudarían de que haya ciertas propiedades que hacen que una cosa sea lo que es, o que las cosas que son miembros de alguna otra deban tener *algo* en común, aun cuando ese algo no sea más que un conjunto de "parecidos de familia".

Creer en el esencialismo no es necesariamente compartir la opinión no plausible de que *todas* las propiedades de una cosa le son esenciales. Tener un cierto peso es esencial para el ser humano, pero tener cejas tupidas no lo es. Ni tampoco presumir que hay siempre brechas definidas entre una cosa y otra, que todo está separado de todo lo demás en su propio espacio ontológico estanco. En realidad, se puede sostener con Hegel y otros que la relacionalidad de las cosas es precisamente su esencia. El hecho de que algo exhiba sus propiedades esenciales no significa necesariamente que siempre sepamos con seguridad dónde termina y dónde empieza un nuevo objeto. Un campo con límites inciertos puede seguir siendo un campo y la indeterminación de sus fronteras no hace que todo lo que haya dentro de ellas sea un tumulto ontológico. La gente puede haber dudado alguna vez respecto de si Estrasburgo era francesa o alemana, pero esto no significa que dudara acerca de a quién pertenecía Berlín. Tampoco hay razón para presumir que hablar de las cosas que pertenecen a la misma clase signifique que todas exhiben las mismas cualidades, con ciertas variaciones menores que las convierten en objetos diferentes. No llamamos "crítica literaria" a una gran cantidad de diferentes clases de escritura porque todas compartan exactamente los mismos rasgos generales, y algunos de esos rasgos los compartirá con escrituras a las que no llamamos crítica literaria. Pero denominar "críticos literarios" a Joseph Addison y a William Empsom

es plantear que tienen *ciertas* propiedades en común, aun cuando puede ser que nos estemos equivocando al respecto.

Creer en el esencialismo no necesariamente obliga a opinar que sólo hay siempre *una* propiedad central que hace que una cosa sea lo que es. El esencialismo no es necesariamente una forma de reduccionismo. No necesita obligar a creer que no hay duda acerca de lo que es esencial a algo y lo que no lo es. Por el contrario, puede ser motivo de infinitos debates. Alguna gente sostiene que la monarquía es esencial para que Gran Bretaña sea lo que es, mientras que otras personas se permiten dudar de esta fantasía. Es posible toda clase de casos límite, como preguntarse si una bicicleta sin ruedas, asiento o manubrio es todavía una bicicleta, o si un barco que hemos reconstruido por completo pieza por pieza es aún el barco que era al principio. Lo que es o no esencial para el ser humano puede ser relevante en los debates sobre el aborto o sobre lo que significa el imperialismo: puede uno sentirse más feliz matando a los nativos si se considera que les falta alguna o muchas propiedades que se toman como definitorias del ser humano. Si realmente existe algo así como la naturaleza humana, mejor será que nunca lleguemos a acordar en qué consiste esencialmente, como el recorrido filosófico actual intima a hacerlo.

He dicho que transformar o quitar cierta propiedad esencial de algo significaría cambiar su naturaleza, pero podría pensarse que esto debe ser analizado al llegar a los fenómenos sociales. Es difícil ver cómo el agua que no fuese húmeda podría seguir siendo agua, pero se puede siempre discutir que lo que se toma como esencial para los seres humanos y sus instituciones es históricamente variable. Algunas culturas piensan que la esencia del ser femenino es ser sojuzgado, mientras que

otras no lo creen así, al menos oficialmente. En otras palabras, se puede tener una especie de esencialismo históricamente relativizado, considerando, por ejemplo, que ser valiente era parte de ser un guerrero en las sagas antiguas, mientras que tener coraje no necesariamente forma parte de lo que significa hoy ser un soldado. Un oficial cobarde es todavía para nosotros un oficial, al menos hasta que sea destituido, mientras que un líder cobarde no hubiera podido ser líder en algunas sociedades premodernas donde ciertas virtudes eran consideradas esenciales para ocupar ciertas funciones sociales, lo que hoy no siempre es verdad.

Sin embargo, se debe tener cuidado con llevar demasiado lejos este relativismo. Aquellas culturas que han sostenido que las mujeres, en tanto mujeres, tienen algunas cualidades que las hacen eminentemente oprimibles están equivocadas. Si están equivocadas porque las mujeres en realidad no tienen ninguna naturaleza en absoluto, oprimible o no oprimible, o porque las mujeres tienen derecho a no ser oprimidas como consecuencia de ser humanas, es un asunto por debatirse para los posmodernos y algunos de sus críticos. Decir que las mujeres no deben ser oprimidas tomando en cuenta su humanidad en común suena más parecido a una fuerte crítica al patriarcado que decir que no tienen ninguna humanidad en común, pero muchos posmodernos temen que deba pagarse por esta fuerte defensa ética esencializar a las mujeres a la manera de algunos de sus opresores. Digo *algunos* de sus opresores, dado que no hay, por supuesto, ninguna necesidad de que los opresores sean esencialistas. Es perfectamente posible para ellos, en teoría al menos, ser fanáticos culturalistas que defienden su comportamiento depredador a partir de

fundamentos puramente convencionales. De hecho, esto parece ser más verdadero para ciertos duros ejecutivos actuales que lo que habría sido para el cardenal Wosley. Los sofistas griegos de la Antigüedad eran convencionalistas, pero no se destacaban por sus intentos por emancipar a los antiguos esclavos griegos. En realidad, si todas las convenciones culturales fueran igualmente arbitrarias, ¿por qué no dedicarse, como lo hicieron los sofistas, al grupo del que se forma parte, aun si sucede que incluya el sexismo?

El esencialismo, entonces, no es necesariamente una característica de la derecha política, ni el antiesencialismo, un rasgo indispensable de la izquierda. Karl Marx fue un esencialista,[3] mientras que Jeremy Bentham, padre del utilitarismo burgués, fue un celoso antiesencialista. John Locke, padre del liberalismo inglés y empresario del comercio de esclavos, creía que ciertas esencias eran reales, pero otras meramente "nominales". Como lo ha escrito Denys Turner:

> Ningún atributo [...] es [para Locke] un constituyente más esencial de la realidad que cualquier otro. De esto se sigue que no hay tampoco razón por la cual deba atenderse a ningún atributo particular que se elija como esencial [...] si ninguna característica define esencialmente a la persona humana, entonces no hay razón para que haya que tomar como tal el color de la piel. Igualmente, y ésta es la coartada garantizada al racista, si ninguna característica ha de ser una característica esencial de la persona humana, no hay razón por lo cual el color de la piel no pueda funcionar como tal. Generalmente, si toda diferen-

3. Véase Meikle, S.: *Essentialism in the Work of Karl Marx*, Londres, 1985, y Geras, Norman: *Marx and Human Nature*, Londres, 1983.

cia en términos de hecho es igualmente un asunto indiferente en términos de moral, no es nunca posible demostrar por qué no debo adoptar ninguna diferencia que haya elegido para hacer *toda* la diferencia en términos de moral.[4]

Como el posmodernismo, Locke deja de lado las esencias humanas y cree que lo que importa en los seres humanos es cuestión de lo que construimos como importante. Es justo que los posmodernos sean antirracistas y antiesencialistas, mientras que él es un racista antiesencialista. Ningún partido puede acusar a otro de estar equivocado en términos de práctica. El planteo esencialista radical (o realista moral) contra ambos es el hecho de que el color de la piel no es definitivo en los seres humanos, en el sentido de que ser negro no es ser de una especie diferente de la de quienes son blancos. La muerte es esencial a los seres humanos, pero las pecas no lo son. La cultura que se habite no es definidora de nuestra humanidad, en el sentido de que los seres de diferentes culturas no son criaturas de especies diferentes. Ser *cierta* clase de ser cultural es realmente esencial a nuestra humanidad, pero no el ser de una cultura en particular. No hay seres humanos no-culturales, no porque la cultura esté siempre allí donde hay seres humanos sino porque pertenece a nuestra naturaleza. La naturaleza humana está siempre encarnada en un modo cultural específico, de la misma manera que todos los idiomas son específicos. Es esto lo que cierta clase de liberales humanistas ignora, imaginando que hay un núcleo central de valores inmutables bajo las trivialidades relativas de nuestras diferencias culturales. En lo que

4. Turner, Denys: *Marxism and Christianity*, Oxford, 1983, pág. 86.

los culturalistas se equivocan, por contraste, es en creer que porque todos los lenguajes son específicos no puede hablarse en absoluto de *lenguaje*. Esto hace difícil ver exactamente *lo que* se está proponiendo aquí como culturalmente específico. Si plantear que todos los lenguajes son específicos significa que no hay algo general como el lenguaje, ¿cómo llegamos a identificar la actividad cuya especificidad que reclamamos es en primer lugar lenguaje más que, por ejemplo, un juego de *badmington* o sonarse la nariz? El culturalismo posmoderno es una forma de nominalismo filosófico que enseña que las categorías generales son irreales, y así tiene mucho en común con el empirismo de Locke, que dice rechazar. El hecho de que los posmodernos haya aprendido a ser buenos antiempiristas significa ocasionalmente que demuestran un prejuicio contra lo que el resto de nosotros llama "hechos". "Positivismo" y "empirismo": dos corrientes filosóficas bastante diferentes que pueden entonces ser intercambiadas para calificar a cualquiera que mencione que el día del nacimiento de Shakespeare cayó en abril.

Puede plantearse el esencialismo de forma negativa. Palabras como "feminismo" y "socialismo" son categorías excesivas, mixtas, que cubren una compleja lista de creencias y actividades y producen una gran cantidad de desacuerdos. No se trata de estar fuertemente vinculado o ser impermeable, no más de lo que es el resto de nuestro lenguaje. Precisamente, porque el lenguaje es algo quebrado con más fuerza que suavidad, es que funciona tan bien. Un lenguaje "perfecto" sería del todo inútil para la existencia social. Es posible en estos días encontrar a gente que rechaza la ardua teoría del valor, la idea de la falsa conciencia, el modelo de base y superestructura, la noción de revolución política, los

principios del materialismo dialéctico, la doctrina del conflicto entre fuerzas y relaciones de producción, la ley del beneficio decreciente y el proyecto de abolir las relaciones de mercado y las producción con utilidades. Sin embargo, esas mismas personas siguen insistiendo en llamarse "marxistas". Quieren decir, se supone, que consideran que ninguna de estas enseñanzas pertenece a la esencia del marxismo. Hubo marxistas neokantianos hace más o menos un siglo, que sospechaban que si bien el socialismo era inevitable no era de ninguna manera deseable. Sin embargo, si hubieran clamado por un veloz retorno al feudalismo, habría sido menos confuso para ellos que se hubieran llamado a sí mismos de alguna otra manera. Es también posible tropezar con cristianos devotos que no creen en Dios. ¿Quiere decir esto que términos como "marxista" o "cristiano" no significan exactamente nada? Por cierto que no: cualquier término que quisiera cubrirlo todo terminaría por no significar nada en particular, dado que los signos funcionan en virtud de sus diferencias. Ésta es una de las razones por la cual no todo puede ser material, político o ideológico, como ciertos radicales incautos parecen pensar. Si nos encontráramos con alguien que se llamara a sí mismo "feminista" mientras fuerza a tantas mujeres como puede a hacer trabajos pesados, entonces habríamos de concluir que en la práctica no es feminista, a pesar de que pensaba que sí lo era. No tomaríamos en consideración sus palabras, por más que proclamara piadosamente la validez de su propia experiencia. Alguien que haya confesado su pasión por las salchichas de cerdo y casi nunca las coma, y que cuando lo haga muestre signos de un profundo asco, sería presumiblemente loco, mentiroso, profundamente insatisfecho o simplemente incompetente para manejar la frase "una pasión por". Si

términos como "feminista" o "socialista" quieren mantener su fuerza, debe haber algo con lo que sean incompatibles. Debe haber algo, no necesariamente una sola cosa, que al menos por el momento valga para ser feminista más que no feminista, y es a esto a lo que están tratando de llegar las más tibias versiones del muy calumniado concepto de esencialismo. El posmodernismo está en contra del esencialismo, pero también contra los metarrelatos, la Razón universal y las culturas no pluralistas, y estas opiniones le son comprobadamente esenciales.

Para todo eso, por supuesto, el antiesencialismo posmoderno tiene una acusación. Es en realidad reduccionista, eterniza falsamente, homegeiniza brutalmente los usos del concepto de esencia y ha hecho especiales estragos en los terrenos del género y de lo étnico. El esencialismo significa algo parecido a "reificar en dirección a un tipo o naturaleza inmutable", y ha sido un arma potente en el arsenal de los patriarcalistas, racistas e imperialistas, aun cuando también lo han blandido feministas y activistas étnicos. Pero si cada concepto que puede usarse para fines radicales se descartara porque también ha sido desplegado en su contra, el discurso del radicalismo estaría realmente gastado. Los radicales, por ejemplo, no dejarían de ser tradicionalistas, porque "tradición", para otra gente, significa el Cambio de Guardia más que los sufragistas. En cualquier caso, a pesar de que un "mal" esencialismo puede ser en particular peligroso en esos terrenos, no hay razón para presumir dogmáticamente que la idea de inmutabilidad es siempre igual. Se podría esperar que la idea de emancipación se probara inmutable, en el sentido de que nunca fuera abandonada. De todas maneras, en una comprensión clásica de la esencia, el cambio no se sale de su esencia. No reaccionamos con gritos de alarma o

aullidos de sorpresa cuando un gatito se convierte en gato; está en su naturaleza hacerlo. No podemos echar al mar el esencialismo, porque necesitamos saber entre otras cosas, qué necesidades son esenciales o no a la humanidad. Necesidades que son esenciales a nuestra supervivencia y bienestar, tales como estar alimentado, mantenerse abrigado, disfrutar la compañía de los demás y poseer un grado de integridad física pueden entonces resultar políticamente criteriosas: cualquier orden social que las niegue puede ser acusado de negar nuestra humanidad, lo que es habitualmente un argumento más fuerte en su contra que el planteo de sus convenciones culturales encarnizadas o contingentes. Si el esencialismo es políticamente importante, lo es en definitiva porque los radicales se enfrentan a un formidable sistema de poder, y así necesitan los argumentos más convincentes que puedan conseguir. Si los argumentos de una naturaleza humana en común pueden llegar a desplegarse para defender el statu quo, también pueden, en principio al menos, tener un impacto crítico más profundo sobre éste que el lenguaje del culturalismo.

Ya he sugerido que la rama de la teleología posmoderna está más dada a descubrir si algo puede convertirse en blanco. Casi nadie cree que la historia se desliza suavemente hacia un objetivo predeterminado. Pero todo el mundo cree en los propósitos y las intenciones históricas, en proyectos definidos y dirigidos por sus fines particulares. Y la mayoría de la gente, salvo unos pocos posestructuralistas seriamente extravagantes, aceptan la noción de condiciones necesarias: la proposición banal de que hay tiempos en los que, en función de lograr Y, debe primero haberse conseguido X. Esto es obviamente cierto para el área individual y también para la historia en general. Y éste es al menos un sentido

claramente mínimo en el que la historia es una necesidad, más que "algo que pasa". No es, no hace falta decirlo, una necesidad *construida*; se trata de la manera como nuestras propias acciones libres están todo el tiempo tejiendo secretamente una espesa trama de determinaciones en la que nos encontramos atrapados, descubriendo para nuestro desánimo que nos las hemos arreglado para reducir a unas magras opciones lo que previamente parecía un horizonte de posibilidades infinitas. En realidad, estamos cerrando nuestras opciones históricas todo el tiempo, simplemente al abrir otros caminos. Lo que parece la acción de cierta voluntad malévola de la historia en la ficción de Thomas Hardy resulta muy a menudo esa especie de proceso irónico por el cual nuestras propias y aceptablemente libres acciones nos enfrentan en el presente con la enigmática opacidad de cierto destino metafísico.

No es cuestión, entonces, de hacer una simple elección entre la historia como conformada a un relato y la historia como un caos colorido, del tipo que algunos posmodernos nos lanzan a la cabeza. Si los relatos son lo que vivimos que se relata, no hay entonces problemas en ver el material histórico como un texto consumadamente indecidible, aguardando las arteras órdenes de cierto relato azaroso de algún teórico. Ésa es la opinión privilegiada de aquellos lo suficientemente afortunados como para no saber que sus proyectos históricos a veces tienen determinados objetivos desde el punto de vista de sus víctimas. El hecho de que no haya ningún "algo que pasa" para aquellas víctimas es un asunto para lamentar. Negar que la historia es "racional", en el sentido fuerte, hegeliano, de la palabra, no es por cierto negar que llega a nosotros de una forma horriblemente específica. En realidad, para Marx la historia es a la vez

determinada e *irracional*, y la intención del socialismo era que fuera un poco menos de ambas cosas. La indeterminación histórica, en el sentido de una sociedad menos sesgada y constreñida, menos esclava de categorías abstractas o fuerzas que nos golpean de costado, como si fueran catástrofes naturales, es para el socialismo un objetivo aún por alcanzar, y que significará salir de la terrible determinación del pasado. Una historia que estuviera bajo un control más racional habría de parecernos mucho más un destino implacable, lo que es el motivo, *pace* los posmodernos, por el cual racionalidad y libertad van juntas. Para el posmodernismo, esas cosas se encuentran generalmente ubicadas en lados opuestos de la barricada teórica, bajo la forma de una Razón imperiosa que amenaza con rechazar nuestros deseos de transgresión. En este sentido, como hemos visto, la concepción posmoderna de libertad halla difícil avanzar mucho más allá de una concepción negativa o liberal a la vieja usanza, y a veces cae incluso por debajo de ésta. Es que la libertad concebida como autodeterminación colectiva podría incluso abolir la opresión que experimentan hombres y mujeres, como una especie de segunda naturaleza que los enfrenta a toda la sublime autoridad de cierto Resistente Presidente de los Inmortales. ¡Y es el marxismo el que se supone que suscribe cierta mitológica y autoimpulsada Dialéctica de la Historia totalmente independiente de la voluntad humana!

Si la historia es fundamentalmente azar, en el sentido, por ejemplo, de que no hay relaciones causales significantes entre sus partes, resulta difícil saber cómo se podría evitar, por ejemplo, el stalinismo. Ésta no debe ser la cuestión política urgente para nosotros en este momento dado que las sociedades post-stalinistas

se acaban de derrumbar, pero puede servir como ejemplo de un tipo bueno de pensamiento teleológico más que de uno malo. Las sociedades poscapitalistas autoritarias son, entre otras cosas, el resultado de tratar de construir el socialismo en condiciones trágicamente inadecuadas, sin el beneficio de fuerzas productivas desarrolladas, aliados seguros, vecinos no hostiles, campesinos cooperativizados, una vigorosa tradición liberal-democrática, una sociedad civil en buen funcionamiento, una clase trabajadora razonablemente educada y así sucesivamente. Éstas son las condiciones necesarias si no suficientes para la construcción del socialismo: hay una gran diferencia entre plantear que el socialismo sigue de alguna manera automática al capitalismo, lo que sería realmente una muestra flagrante de teleología, y sostener que un capitalismo desarrollado provee algunas de las condiciones necesarias para la construcción del socialismo. Embarcarse en la empresa sin ellas sería arriesgarse a terminar en un estado autocrático que, en ausencia de una herencia de clase media industrial, tenga que forzar por sí mismo el desarrollo de la industria. Quien vea esto como "teleología" en el sentido peyorativo del término, con su clara perspectiva "lineal"[5] y su confianza en la causalidad "metafísica", debe estar alerta de no adoptar una opinión tan confusa de las condiciones necesarias cuando deba cruzar una calle.

Los relatos teleológicos más antiguos tienden a tratar sobre árboles. Primero tuvimos una edad de oro de comunismo "primitivo", feliz pero algo tediosa; luego

5. Que esto no es necesariamente una teoría lineal o escenificada de la historia fue aclarado en Turner (véase la nota 4 de este capítulo).

una Caída de este estado en un individualismo estimulante pero desintegrador, y finalmente una feliz síntesis de ambos. Casi nadie cree que sea ésta la manera en que se ha desarrollado o se desarrollará la historia, pero merece que se difundan unas pocas razones por las que suena tan imposible. Por una parte, sabemos que nunca hubo una edad de oro. Pero es verdad, incluso así, que las sociedades "tradicionales" o premodernas tienen un gran mérito del que carecen nuestras organizaciones, y en ciertos casos porque no poseen lo que tenemos nosotros. En conjunto tienen un sentido más rico del lugar, la comunidad y la tradición, menos anomia social, menos competencia feroz y ambiciones tormentosas, menos sujeción a una racionalidad instrumental no compasiva, y así sucesivamente. Por otro lado, y por las mismas razones, con frecuencia están desesperadamente empobrecidas, son culturalmente claustrofóbicas, socialmente fanáticas y patriarcales y sin mucho sentido del individuo autónomo. La modernidad tiene precisamente este sentido del desarrollo libre individual, con toda la riqueza espiritual que esto implica; también empieza a incubar nociones de igualdad entre los hombres y derechos universales ampliamente desconocidos para sus antecesores. Pero también sabemos que es éste el rostro más civilizado de un orden bárbaramente desprotector, que divide toda relación significante entre sus miembros, los priva de preciosos recursos simbólicos y los persuade de confundir los medios de vida para sus fines. También sabemos que las dos formas de vida comparten una deprimente cantidad de aspectos en común: trabajo duro, opresión y explotación, feroces luchas de poder, mitologías letales, violencia militar y el resto. En este contexto, ni la nostalgia romántica ni el triunfalismo modernista son finalmente inapelables.

Pero tampoco lo son el anticapitalismo romántico ni el desprecio modernista por la tradición.

Es esto lo que busca la narrativa utópica en una condición que combine lo mejor de ambos mundos. Podrá no ser un futuro plausible, pero al menos lanza una saludable advertencia tanto contra la desesperación como contra la presunción, la reacción ciega y el progresismo inexperto. Soñar con mezclar lo mejor de ambos mundos es también rechazar lo peor de los dos. No es ésta una visión especialmente cara a los corazones de los posmodernos, pero hay que preguntarse por qué no lo es. ¿Acaso no dicen que no están realmente cautivados por la idea de una sociedad dirigida de alguna manera a reinventar un grado de reciprocidad humana a nivel de las potencialidades individuales desarrolladas, o es que piensan que la idea es ridículamente abstracta e históricamente imposible, y entonces no merece que uno se preocupe al respecto? Puede que tengan razón aquí, pero si dicen lo primero uno se siente tentado a preguntar por qué les parece tan raramente decepcionante este proyecto. Pues en mi opinión es difícil imaginar una condición humana más deseable, no importa de dónde pueda llegar. Es, más o menos, lo que Marx tenía en mente como comunismo, en el cual el individuo llegaría finalmente a ser él mismo. No hay teleología en el sentido de que este estado de cosas está incluso sombríamente presente en el fin de la historia, esperándonos con paciencia a que lo alcancemos. Pero, después de todo, no podría ser una mala clase de teleología para tener en mente, como una ficción heurística o "idea" kantiana en medio de nuestra acción política, provista para que evitemos la *hybris* y la falsa utopía de intentar iluminar nuestras acciones directamente hacia ella.

La teleología por lo común implica la presunción de que hay algo potencial en el presente que puede resultar en determinado tipo de futuro. Pero esto no significa que este potencial aceche dentro del presente como pétalos dentro de un capullo. Es presente más en el sentido de que tengo potencial para viajar a Glasgow ahora, lo que es apenas una suerte de estructura secreta de mi ser. La teleología es justamente una manera de describir dónde estoy a la lùz de adónde puedo plausiblemente irme. Muestra cómo un futuro que trasciende el presente es también una función de éste, a pesar de no serlo en un sentido fatalista. Tengo un boleto de tren para Glasgow, algo que sucede en este país y que podría en principio sacarme de él, pero no hay seguridad de que lo haga. Esto nos lleva finalmente a un sentido diferente de teleología, del que sólo podemos ocuparnos con brevedad. Hay un sentido que concierne más a lo individual que a lo histórico, y se lo puede hallar en la discusión de Aristóteles sobre el bien vivir. La ética de Aristóteles no es del tipo moderno, centrado al estilo kantiano en los conceptos de deber, sujeto moral solitario y en la corrección o incorrección de sus acciones aisladas. Se centra más en la idea de virtud, lo que es decir en la forma, la textura y la calidad de una vida entera en su contexto social práctico. La virtud es asunto de cumplimiento cabal, placentero, de las potencias humanas de uno, tanto una práctica como algo para practicar. Ser un ser humano es una serie de técnicas, algo que se tiene para poder tolerar a un pelmazo o tocar la armónica, y no podemos hacerlo por nuestra cuenta, así como no podemos hacer cirugía mayor intuitivamente. Éstas son ideas teleológicas tan amplias que abarcan la trayectoria de una vida entera en su desarrollo apropiado; mientras que el posmodernismo,

al igual que David Hume, duda de que haya mucha continuidad en los seres humanos. Cualquier cosa que uno piense al respecto, son nociones ricamente sugestivas que la moralidad anémica de la modernidad dejó atrás con sus fetiches del deber, de los imperativos, las prohibiciones, la supresión del placer y otras cosas parecidas. Lo que no sugiere que esas ideas no tengan lugar en el discurso moral (muchas prohibiciones son progresistas), sino sólo que las pocas incursiones que el posmodernismo ha hecho hasta ahora en el campo de la ética han estado deprimentemente ligadas a esta terminología kantiana. Así como algunos marxistas de la Segunda Internacional se volcaron de forma incongruente a Kant por sus valores morales, pues se estaba probando imposible generar los valores a partir de sus perspectivas positivistas de la historia, así el posmodernismo, que tiene su propia rama positivista, al menos en su rechazo a la profundidad metafísica, parece estar repitiendo el gesto. Y también en este sentido es un hijo de la modernidad a la que dice haber superado.

El rechazo de los llamados "metarrelatos" es definitivo de la filosofía posmoderna, pero las opciones que plantea aquí son un poco más estrechas. O se está entusiasmado por un metarrelato particular, como la historia del progreso técnico o la marcha de la Mente, o se consideran opresivas esas fábulas y se gira hacia la pluralidad de relatos. Pero ya hemos visto que éstas no son las únicas elecciones posibles, como reconoce incluso el posmoderno más inteligente. El socialismo sostiene una especie de metarrelato, pero de ninguna manera el cuento que uno puede contarle a un niño para que se duerma, que le produce pesadillas. Tiene sus aspectos positivos, pero en otros sentidos es una historia de terror. Lo más próximo está sobre lo mejor; es justo el

haberlo proclamado, como tienden los posmodernos a hacerlo, que es como haberlo perpetuado.

La otra elección equivocada ofrecida por algún (aunque no todo) posmodernismo es imaginar que hay o un solo metarrelato o multiplicidad de microrrelatos. Lo mismo vale para la concepción posmoderna de fundamento: o hay uno o ninguno.[6] Este todo o nada enfermizo se sostiene en una teoría no binaria. ¿Qué pasaría si hubiese una pluralidad de metarrelatos? Hay básicamente dos tipos de actividades que mantienen vigente a la especie humana: una tiene que ver con la reproducción material; la otra, con la reproducción sexual. Sin estos dos relatos, la historia humana se hubiera detenido y el posmodernismo no habría podido ser posterior a nada. Y ambas historias han sido crónicas de incesante bienestar. ¿Llamarlas "metarrelatos" no es acaso sugerir que incluyen todo lo que sucedió alguna vez (¿si no cómo, ya que tenemos dos de ellas?) o que cierta incólume línea de continuidad las recorre a ambas, o que son en todos los aspectos los relatos más valiosos e interesantes con que podemos contar? ¿Interesantes en qué sentido? Pueden haber mantenido la especie, pero son ambas anécdotas claramente sórdidas, y para hallar valores uno debe cuidarse de volver a la cultura, cuyo sentido más estrecho no es en absoluto central para la supervivencia de la especie. No habría de ninguna manera cultura sin esas más grandes crónicas, pero que las hace más fundamentales que la cultura sólo en el sentido de que el hecho de poseer Dickens una

6. Sin embargo, véase Fairlamb, Horace L.: *Critical Conditions: Postmodernity and the Questions of Foundations*, Cambridge, 1994, que plantea de manera interesante un caso pluralista sobre fundamentos epistemológicos.

lapicera era fundamental para *La pequeña Dorrit*. Esos particulares *grands récits* son importantes por dos razones: primero, porque son la prueba actual, al igual que en el pasado, de una buena cantidad de miseria que necesita ser superada y, segundo, porque si no lo hacemos seguirán exigiendo enormes inversiones de energía para así distraernos del placer de hablar de algo más interesante para cambiar. Esas historias ocupan tanto lugar en nuestra vida precisamente porque han probado ser tan problemáticas que pesan gravemente también sobre muchos de nuestros microrrelatos, sesgándolos desde adentro y dejando su indeleble marca en ellos. Si se quiere una comprensión más clara del modelo marxista de base y superestructura, tal vez pueda encontrárselo aquí.

Éstos no son metarrelatos en el sentido de historias de las cuales todas las demás son una mera función. El marxismo tiene muy escaso interés en pronunciarse sobre las virtudes de la cocina islandesa comparada con la búlgara. ¿Por qué habría de hacerlo? No se trata de una especie de filosofía cósmica en la línea del rosacrucismo. Tiene claramente poco de interés que decir también sobre el feminismo, en parte porque mucho de él ha sido convencionalmente patriarcal, pero también porque es un relato restringido que jamás pretendió ser una Teoría de Todo. No es un defecto de la teoría feminista haber hecho pocas contribuciones fundamentales al pensamiento marxista; ¿por qué habría de hacerlo? Hay una diferencia entre la teoría para la cual todo lo demás puede supuestamente deducirse, como en las formas más megalomaníacas del alto racionalismo, y el relato que es "grande" en el sentido de proveer la matriz dentro de la cual muchas, pero no todas, nuestras prácticas toman forma. Y se ha compro-

bado que existen otros grandes relatos además de los que he mencionado, como la historia global del imperialismo y del colonialismo. Al negar que esto constituye un metarrelato, como occidental debe tenerse cuidado de no estar difundiéndolo sutilmente. Es muy curioso que la teoría poscolonial quiera negar la naturaleza sistemática, internacional, de la historia imperialista que analiza, sus repeticiones tanto como sus diferencias, haciéndose la distraída. Pero ninguna de estas fábulas es "grande" porque opera por simple lógica, no más que *Middlemarch*.

El posmodernismo, casado como está con lo particular, tendrá sus reparos en admitir que hay proposiciones que son verdaderas en todas partes y en todos los tiempos, sobre todo aquellas simplemente vacías o triviales. La declaración "En todo tiempo y lugar, la mayoría de los hombres y las mujeres han vivido vidas de labor claramente inútil, habitualmente para el beneficio de unos pocos" parece un planteo de este tipo. "Las mujeres han sufrido siempre opresión" es otro. Narrar esas proposiciones es ayudar a desfamiliarizarlas, para recuperar algo de nuestro ingenuo asombro ante lo que hemos tomado por seguro. He aquí un sentido en el que podemos olvidar o negar lo que es más común exactamente porque *es* tan común, como en el célebre ejemplo de Roland Barthes de los nombres de países que cruzan todo el mapa en letras mayúsculas tan enormes que son en efecto invisibles. Los grandes relatos son en este sentido un poco como las condiciones trascendentales, tanto como el verdadero marco de nuestra percepción, por lo que resulta difícil mirarlos de frente.

De la misma manera, nos es difícil recobrar la excitación imaginativa que debe de haber explotado en el mundo con el concepto de universalidad. ¿Qué puede

haber sonado más escandaloso a una cultura profundamente particularista, en la que se estaba atado a región, función, rango social, que la extraordinaria noción de que todo el mundo tenía derecho al respeto individual, independientemente de todo ello? Esta extraña y nueva doctrina fue por supuesto lanzada a la órbita filosófica desde una posición fuertemente específica, la de un ala de la burguesía europea, pero lo mismo ocurre con toda doctrina, universal o de otro tipo. Si las ideas de Jean Baudrillard son verdaderas o falsas no es algo que se deba determinar porque sea un francés que trabaja en California, aun cuando esos hechos sean relevantes para su formación. La exótica nueva tesis difundió que usted tenía derecho a la libertad, la autonomía, la justicia, la felicidad, la igualdad política y todo lo demás, no porque fuera hijo de un conde menor prusiano sino simplemente en función de su humanidad. Ahora tenemos derechos, obligaciones y responsabilidades que ponen entre paréntesis nuestros rasgos íntimos más individuales. El posmodernismo es, en general, alérgico a todo recorrido por esta área, y su feroz abstracción lo atropella con su venganza. Fue también una de las ideas más emancipadoras de la historia mundial, que los posmodernos han tomado tan por segura que sólo pueden identificarla por sus puntos ciegos. No fue cierto en la práctica que a todo el mundo –las mujeres, por ejemplo, los no europeos o el campesinado pobre– se le acordara igual respeto. Pero la libertad de todos importaba en teoría, y "en teoría" es una notable mejoría respecto de no importar siquiera así. Es una mejoría al menos porque la sociedad de clase media puede ser ahora desafiada por aquellos que suprime de acuerdo *con su propia lógica*, descubierta en su contradicción performativa entre lo que dice y lo que hace. Y esto es

siempre una forma más fuerte de crítica que medir un orden social contra valores cuya validez puede incluso desconocer.

Este gran concepto revolucionario fue por supuesto evidentemente esencialista. Es en virtud de nuestra compartida naturaleza humana que tenemos planteos éticos y políticos sobre algún otro, ya no por una razón provinciana, paternalista o puramente cultural. Esos asuntos fueron demasiado importantes para dejarlos a las tiernas gentilezas de la costumbre o la tradición, al capricho de nuestros amos o los códigos tácitos de nuestra comunidad. El respeto que se nos ha garantizado contingentemente puede ser abandonado de la misma manera, y esto sería una base demasiado débil para la ética. La justicia debe ser indiferente; fueron los *anciens régimes* los grandes defensores de la diferencia, en el sentido de que la forma en que somos tratados depende de nuestro lugar social. La diferencia era una idea reaccionaria, y la igualdad o la identidad, ideas revolucionarias. Si se deseaba rechazar el elitismo o la autocracia con fundamentos más sólidos que los pragmáticos, se debía ser universalista. El posmodernismo, que tiende tanto al antielitismo como al antiuniversalismo,[7] vive entonces en una cierta tensión entre sus valores políticos y filosóficos. Busca resolverla con una universalidad de corto recorrido y volviendo, en un sentido, a un particularismo premoderno, lo que equivale a decir a una diferencia sin jerarquía. Es un problema evitar que la diferencia sin jerarquía no

7. "Tiende hacia" el antiuniversalismo, dado que hay filósofos posmodernos que no descartan enteramente la idea pero buscan reformularla. Estoy hablando aquí más del tenor general de la cultura posmoderna, especialmente en sus formas de pensamiento menos astutas, más "populares".

termine en pura indiferencia, convirtiéndose así en una imagen invertida del universalismo al que repudia.

Esta universalidad debe aplicarse también a la ética. Una especie de posmoderno escéptico de la universalidad cree, al estilo culturalista, que los valores morales están acunados en tradiciones locales contingentes y que no tienen mayor fuerza que ésa. Un ejemplo egregio de este caso es el filósofo norteamericano Richard Rorty, quien en un ensayo titulado "Solidaridad" sostiene que quienes ayudaron a los judíos en la última guerra mundial no lo hicieron porque los veían como seres humanos semejantes sino porque pertenecían a la misma ciudad, profesión u otro grupo social que ellos. Luego pasa a preguntarse por qué los liberales norteamericanos modernos deberían ayudar a los negros norteamericanos oprimidos. "¿Decimos que esta gente debe ser ayudada porque son nuestros semejantes? Podemos decirlo, pero es mucho más convincente, tanto moral como políticamente, describirlos como nuestros compatriotas norteamericanos, insistir en que es ultrajante que un *norteamericano* deba vivir sin esperanzas."[8] En suma, la moralidad es en realidad sólo una especie de patriotismo.

Sin embargo, el caso de Rorty me parece todavía demasiado universalista. Hay, después de todo, gran cantidad de norteamericanos de varias formas y tamaños, y es seguramente un poco abstracto basar nuestra compasión en fundamentos tan generales. Es casi como si "Norteamérica" operara aquí como una especie de metalenguaje o esencia metafísica, terminando por unificar una vasta variedad de credos, estilos de vida, gru-

8. Rorty, Richard: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, 1989, pág. 191. [Trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.]

pos étnicos y así sucesivamente. ¿No sería preferible para una auténtica crítica de la universalidad basar su sentimiento de hermandad en algún localismo genuino, por ejemplo el barrio de la ciudad? Sin embargo, si se lo piensa dos veces, hay todavía un poco a favor de la homogeneidad, dado que el promedio de nuestro barrio, por supuesto, está claramente rociado de diferentes clases de gente; pero sin duda sería una base más manejable para la justicia social que cierta abstracción universal como Norteamérica. Uno podría demostrar compasión hacia los habitantes del departamento vecino, por ejemplo, mientras se la niega a los que viven en la otra calle. Personalmente, sólo demuestro simpatía a mis compañeros graduados de la Universidad de Cambridge. Es verdad que credenciales como ésas no siempre son fáciles de establecer: me ha sucedido lanzar una moneda hacia un vagabundo a quien creía reconocer como miembro de la clase 1964, sólo para recuperarla furtivamente cuando me di cuenta de mi error. Pero las alternativas a una estrategia como ésta es evidente que son horribles. Una vez que se empieza a extender la compasión a los graduados de Oxford, parece no haber razón para no seguir con Sheffield, Warwick y el Alto Colegio de Ciencias Agrícolas de Bumpstead, y antes de darse cuenta se está en la pendiente hacia el universalismo, el fundamentalismo, Jürgen Habermas y todo el resto.

Dicho sea al pasar, no he renunciado aún a la Campaña por el Desarme Nuclear; simplemente he ajustado mis razones para participar en ella. Ahora objeto la guerra nuclear no porque pueda hacer volar cierta abstracción metafísica conocida como raza humana, sino porque introduciría un grado de displacer en la vida de mis

vecinos de Oxford. El beneficio de este ajuste es que participar en la campaña ya no constituye ese asunto frío y cerebral que era, sino otro pragmático, experimentado, vivido sensualmente como pulsaciones. Si mi parte de Oxford sobrevive a una catástrofe nuclear, realmente no podría preocuparme menos por la Universidad de Virginia.

Rorty, en un gesto muy loable, parece creer que alejarse de abstracciones sin localización como "la humanidad universal" nos permitiría ser más efectivos desde los puntos de vista moral y político. No se opone a ellas porque sean falsas, tipo de juicio que por otra parte no le gusta hacer, sino porque son distracciones de las verdaderas tareas. Sin embargo, necesitaría encontrar fundamentos para distanciarse de la especie de antiuniversalistas que creen que el asesinato era malo para todo el mundo excepto para los aristócratas que estaban por encima de la ley, los ignorantes paganos que no conocían nada mejor y aquellos cuyas consagradas tradiciones los hacían condenarlo. Es a esta especie de privilegio que el Iluminismo trataba de oponerse, por cierto una prueba de gran fuerza intuitiva. En teoría, si no siempre en la práctica, proveyó de un poderoso contrapeso a esas mentes paternalmente colonialistas que pensaban que los nativos no estaban preparados para las virtudes morales o que simplemente tenían ideas al respecto que fallaban al mezclarse con las propias. La idea de la emancipación humana es parte de la progenie del Iluminismo, y aquellos radicales posmodernos que la comparten están en deuda con sus antagonistas. De modo similar, el propio Iluminismo heredó conceptos de justicia e igualdad universal de la tradición judeocristiana, que con frecuencia es ridiculizada. La universalidad significa simplemente que,

cuando se alcanzan la libertad, la justicia y la felicidad, todo el mundo debe estar presente en el acto.

¿En el acto de quién, empero? ¿El de los machos occidentales blancos que presumen que su propia e idiosincrásica versión de la humanidad debe aplicarse a todos los demás? Ésta es por cierto una de las vías primarias en las que la idea de universalidad ha sido enturbiada, y la objeción posmoderna es justa en ese sentido. Es típicamente no pluralista por parte de los posmodernos imaginar que esto es todo lo que significa el universalismo. Los posmodernos temen que ese universalismo termine por aplastar la diferencia cultural, y hay mucha evidencia a su favor. Pero universalidad y diferencia no están necesariamente enfrentadas. Tómese, por ejemplo, el concepto de igualdad entre los hombres. Podemos entenderlo como que todo el mundo es igual en sus atributos concretos, lo que es claramente insensato: algunas personas son muchísimo más elegantes o andrajosas que otras, en sus aspectos particulares. O se puede verlo, según los liberales, como que todo el mundo debe tener la misma oportunidad de volverse diferente. Esto falla en captar nuestra fuerte intuición de que la igualdad humana es mucho más profunda que esto, para constituir en cierta forma oscura lo que algunos socialistas han llamado "igualdad de ser". Un personaje de *El cetro de Aaron*, la novela de D. H. Lawrence, sugiere, lamentándolo, que todos los seres humanos son iguales en su alma, sólo para ser bruscamente informado de que era allí donde son menos iguales. ¿Qué significa, entonces, tratar de forma igualitaria a dos individuos? No puede seguramente querer decir tratarlos de la misma manera, dado que si esos individuos tienen diferentes necesidades y capacidades, se cometería una injusticia. Ésa fue la

razón por la que Marx, en la *Crítica del Programa de Gotha* y en otras partes, consideraba la noción de igualdad como una típica abstracción burguesa, que fue secretamente modelada en los intercambios de la forma mercantilista. En el fondo, el socialismo no está muy interesado en la igualdad. Tratar a dos personas igualitariamente debe de significar no darles lo mismo sino ocuparse de la misma manera de sus diferentes necesidades. No se trata de individuos iguales, aunque son igualmente individuos. Y, en este sentido, una concepción razonable de igualdad implica la noción de diferencia.

Esta implicancia mutua es también evidente en otras formas. Marx creía firmemente en una naturaleza humana común o universal, pero consideraba la individuación como una parte integral de aquélla. Es una peculiaridad de nuestra especie estar constituidos para vivir diferencialmente nuestras naturalezas, no en el sentido de que no hay dos tomates exactamente idénticos, sino que esta individuación es una *actividad* del "ser de nuestra especie". Corresponde a la vida de nuestra especie ser, a través de los demás, individuos únicos. La diferencia nos es natural y si quisiéramos un ejemplo de esta constante interacción entre individualidad y universalidad, sólo necesitaríamos fijarnos en el fenómeno del lenguaje.[9] Pero la diferencia y la universalidad están también mutuamente implicadas en el sentido de que, para el liberalismo clásico, la universalidad existe finalmente para *salvar* la diferencia. Enfrentados a las diferencias "dadas" entre los seres humanos, primero debemos abstraer esas especificidades

9. Véase Frank, Manfred: *What Is Neostructuralism?*, Minneapolis, 1989.

para que todos tengan iguales derechos políticos. Pero el valor de esa abstracción es llevarnos a un estadio "más alto" de la diferencia en la que todos los individuos posean libertad, protección y recursos necesarios para desarrollar sus propios y diferentes modos de ser.

Es un ideal admirable, aun cuando, como señalan los socialistas, el irónico encumbramiento de estas diferencias reales en la sociedad de clases constantemente está por quebrantar las verdaderas bases de igualdad de donde surgieron. La gente será abstractamente nivelada en los niveles legal y político sólo para ser vastamente desigual en el social y el económico. Dado que el desarrollo individual en esta clase de estructura es inseparable de la explotación de los demás, punto que el liberalismo se rehúsa a reconocer, probará ser un tipo de orden social curiosamente autoincapacitado. Como crítica inmanente de esta cultura, el marxismo aplaude sus grandes ideales universalistas, de los que se reconoce eterno deudor. A diferencia de ciertos radicales de hoy, "burgués" para Marx no significaba automáticamente "malo", lo que hubiera sido justo la especie de moralismo abstracto, ahistórico, que los radicales modernos se supone que desaprueban. Sin embargo, al mismo tiempo el marxismo está dispuesto a mostrar cómo esos bellos ideales tienden a aplastar bajo sus pies en la práctica toda especificidad sensible. No hay discusión final entre el marxismo y el posmodernismo en torno de la cuestión de la diferencia: la ética política de Marx está dirigida a liberar toda particularidad sensible, o la total riqueza de las potencialidades individuales, de las prisiones metafísicas de la abstracción. Por eso reconoce que, si la diferencia única de *todo el mundo* debe ser respetada, esta ética debe extenderse universalmente, un proceso que implica una necesaria abstracción.

Se les echa en cara violentamente a los socialistas, o al menos a los marxistas, que sean universalistas. Pero mientras que eso es cierto en un sentido, es falso en otro. Se es socialista, entre otras razones, precisamente porque la universalidad no existe hoy en ningún sentido positivo, salvo el meramente descriptivo o ideológico. No todo el mundo disfruta todavía de la libertad, la felicidad y la justicia. Parte de lo que evita que esto se cumpla es precisamente el falso universalismo, que sostiene que puede ser alcanzado si se extienden los valores y las libertades de un sector particular de la humanidad –hablando rudamente, del hombre occidental– a todo el planeta. El mito del "final de la historia" es la creencia complaciente de que o bien ya ha ocurrido o está a punto de suceder. El socialismo es una crítica de ese falso universalismo, no en nombre de un particularismo cultural que es con frecuencia su otra cara simplificada, sino en nombre del derecho de cada uno a negociar su propia diferencia en función de todos los demás. Y en esta transacción incesante, las diferencias *actuales* de nadie tienen garantía de supervivencia, lo que es apenas música para los oídos de ciertos particularistas militantes de nuestros días. En este sentido, el socialismo desconstruye la habitual oposición entre razón universal y las prácticas atadas a la cultura, los derechos abstractos y las filiaciones concretas, el liberalismo y el comunitarismo, la naturaleza iluminista y la cultura posmoderna. La respuesta a si el mundo se está volviendo más global o más local es seguramente un rotundo sí; pero esas dos dimensiones están por lo común en punto muerto; cada una empuja a la otra a una monstruosa parodia de sí misma, al igual que las corporaciones transnacionales que no conocen patria se enfrentan a los nacionalismos étnicos, que no cono-

cen otra cosa. Redefinir las relaciones entre diferencia y universalidad es entonces más que un ejercicio teórico: sería más bien el índice de algún futuro político que valiera la pena.

Una cierta clase de conservador jerarquizante al viejo estilo, que no se muestra mucho en estos días, cree que las diferencias "dadas" entre seres humanos deben ser directamente traducidas a términos políticos: quienes tengan las mejores aptitudes de liderazgo son los que deben gobernar. Hoy casi todo el mundo considera que esta opinión simplemente pasa por alto cuán poco "dadas" son en efecto estas aptitudes. El planteo liberal es más complejo: las desigualdades "dadas" deben ser primero niveladas por el aparato del estado, para que así todo el mundo tenga más o menos la misma posibilidad que los demás; pero eso resultará luego, en una tercera etapa, en el florecimiento de una riqueza de diferencias e individualidades. El liberalismo genera una etapa más que el conservadurismo al viejo estilo; pero también llega un tramo más lejos que muchos posmodernos. En cuanto a estos temas, el posmodernismo no es liberal ni conservador, sino *libertario*, extrañamente, como hemos visto, se trata de un libertarismo sin sujeto que liberar. A diferencia del liberalismo, pretende una diferencia no filtrada por la universalidad y que emerja en alguna parte del otro lado, dado que teme que estas diferencias sean simplemente erradicadas *en route*. Pero puesto que pretende multiplicar la diferencia en todas partes, es difícil ver cómo no resulta una especie de universalismo vergonzante. Plantear que se quiere armar una sociedad en la que todo el mundo no pueda ser medido con el resto es inevitablemente hacer un planteo totalizador y universalista. Además, este planteo es meramente el lugar común del romanticismo, y así no

tanto posmoderno como premoderno. Estos libertarios son simplemente incapaces de decir cómo la proliferación de diferencias puede aplicarse en todas partes sin ellos implicarse en los verdaderos discursos, a los que ven como enemigos de sus objetivos. Es por esta razón que los más sofisticados teóricos posmodernos no han de rechazar directamente el universalismo, ni pueden hacerlo. Jacques Derrida no se opone de ninguna manera simplemente al Iluminismo, ni tampoco lo hacía el Foucault de los últimos años.

Los socialistas y los posmodernos concuerdan en que el concepto de diferencia finalmente va más allá de la igualdad y la desigualdad. Fue D. H. Lawrence quien señaló que cuando estaba en presencia de otro ser humano no experimentaba ni igualdad ni desigualdad, sino simplemente otredad. Pero esto, así expresado, puede ser verdad salvo como respuesta de uno a la presencia de un esclavo, que difícilmente *nos sienta* simplemente como "otro". El libertario no puede llegar tan lejos como la democracia burguesa, mientras que el liberal no puede ir más allá. Sin embargo, lo que ambos credos tienen en común es que los dos valoran la diferencia como su ideal último, por más diferentes que puedan ser esas diferencias. Y es en esto que ambos difieren del socialismo. Para el socialismo, la diferencia no es el objetivo político último, aunque es parte de sus fines e inseparable de su consecución. Una política basada sólo en la diferencia sería incapaz de avanzar mucho más allá del tradicional liberalismo; en realidad, una parte importante del posmodernismo, con su gusto por la multiplicidad, la provisionalidad, la antitotalidad, los finales abiertos y todo lo demás, tiene el aspecto de un liberalismo corderil con ropajes de lobo. El objetivo político del socialismo no es descansar en la diferencia,

que es exactamente el lado fácil del liberalismo espurio, sino la emancipación de la diferencia en el nivel de la mutualidad o reciprocidad humanas. Y esto resultará indispensable para el descubrimiento o la creación de nuestras reales diferencias, que sólo al final pueden explorarse de manera recíproca y que entonces resultarán diferentes de como habitualmente las consideramos. Me parece que no podemos ahora describir con exactitud qué formas políticas pueden facilitar este proceso, atrapados como estamos entre un universalismo vacío y un particularismo miope. En realidad, un signo de este dilema es que, cuando teóricos como Adorno llegan a imaginar una nueva forma de totalidad, que va a mejorar más que a violar lo sensiblemente específico, tengan que recurrir, *faute de mieux*, a la obra de arte.

Sean cuales fueren estas dificultades, ciertamente es verdad que el respeto por la diferencia cultural, *sine qua non* de cualquier sociedad justa, no puede ser su *telos*, no más que cualquier igualdad abstracta. En contraste con la ética de la compasión, la solidaridad, la bondad del amor, la cooperación mutua, estas loas a la diferencia como objetivo en sí mismo se muestran peculiarmente sesgadas y empobrecidas. Las diferencias no pueden florecer plenamente mientras hombres y mujeres languidecen bajo formas de explotación, y combatir esas formas implica en efecto ideas de humanidad necesariamente universales.

El posmodernismo no es, por supuesto, sólo una especie de error teórico. Es, entre otras cosas, la ideología de una época histórica específica de Occidente, cuando grupos oprimidos y humillados están comenzando a recuperar algo de su historia e identidad. Esto,

como he planteado, es el logro más preciado de esta tendencia y puede esperarse con realismo que los implicados en una dolorosa lucha por el reconocimiento estarán más entusiasmados ahora por las transfiguradas nociones de universalidad, en especial cuando esas ideas surgen de grupos que fueron sus tradicionales enemigos. Estas concepciones suenan demasiado convenientes, no menos que cuando estaban involucradas con las formas más dañinas de universalidad. Hay realmente una clase mala de universalismo, pero también de particularismo. Si el universalismo iluminista es exclusivista en la práctica, el particularismo étnico puede ser exclusivista tanto en la teoría como en la práctica. Hay poco para ganar sustituyendo simplemente uno por el otro, pese a que hay poco que ganar también discutiendo ahora el punto. Con el aparente descrédito del socialismo y con la simultánea emergencia de las llamadas "políticas de identidad", parecería que estuviéramos en ese difuso período que alguna vez Raymond Williams llamó "particularismo militante", que sería tonto esperar que se acortara.

Pero hay una diferencia entre estar históricamente marcado y ser tristemente fatalista. Mucho posmodernismo ha surgido de Estados Unidos, o al menos ha echado allí rápidas raíces, y refleja algo de los más intratables problemas políticos de aquel país. Es entonces quizás un poco etnocéntrico de ese anti-etnocentrismo, a pesar de ser difícilmente un gesto desconocido para esa nación el proyectar su patio trasero a todo lo largo del mundo. Hay ahora un instituto de estudios posmodernos en la Universidad de Beijing, pues China importa a Derrida junto con la Coca Cola Diet.[10] Si el

10. Un giro del tiempo que requiere un análisis más profundo.

posmodernismo es una forma de culturalismo es porque, entre otras razones, se rehúsa a reconocer que lo que los diferentes grupos étnicos tienen en común social y económicamente es al fin más importante que sus diferencias culturales. ¿Más importante para qué? Para los propósitos de su emancipación política. No se discute que esos grupos son víctimas del racismo tanto como del capitalismo, ni tampoco, en el enfrentamiento antirracista y anticapitalista, cuál es fundamental. Esto sería justamente otro ejemplo deprimente de la manera como muchos académicos radicales de Estados Unidos se las han arreglado para traducir urgentes temas políticos a sus términos blandamente profesionales, de modo que los conflictos más allá de los *campus* se trasponen de forma inconfundible en peleas por defender o promover remiendos académicos, desplazando a todos los competidores radicales del mercado intelectual con el fin de asegurar fondos para esta más que vanguardista empresa. La izquierda tuvo siempre un don especial para dividirse antes que el enemigo político pudiera echarle el guante. Es más una cuestión de plantear que los grupos étnicos sean capaces de unirse entre sí a partir de su común explotación material, sin por eso hundir sus diferencias culturales, y habría de ser una

Los procesos coloniales que ayudaron, tanto en lo bueno como en lo malo, para privar a las sociedades del Tercer Mundo de una modernidad desarrollada han dado paso ampliamente a los procesos neocoloniales, por los cuales aquellas todavía en parte formaciones premodernas son succionadas por el vórtice del posmodernismo occidental. La posmodernidad sin una modernidad evolucionada con la cual ser consecuente es así cada vez más su destino, como el atraso da nacimiento a un forma de prematuridad. Una contradicción agregada es que esta dolorosa tensión entre lo arcaico y la vanguardia reproduce luego en el nivel de la cultura algo de las clásicas condiciones del arte *modernista*.

mucho mejor oportunidad de desmantelar el sistema que los tiene oprimidos, que cualquier conjunto de discretas demandas "comunitarias". Esas demandas comunitarias son, por supuesto, cruciales, pero no podemos, por ejemplo, promover las cuestiones de la distribución de la propiedad y el control en un idioma puramente local. El hecho de que un proyecto como ése por el momento esté simplemente en Estados Unidos o, por lo que importa, en cualquiera otra parte, no es razón para obstaculizarlo ni menos aún para negar su importancia. El culturalismo es un entretenimiento para ocupar a los intelectuales literatos y ha encajado maravillosamente bien en cierta lectura de la actual situación política de Occidente. Pero esos conflictos políticos no pasan finalmente por la cultura, por más vital que ésta sea para quienes reclaman su identidad y su herencia. Es por su preferencia por las minorías que el posmodernismo cuestiona la noción de humanidad general, pero es difícil llegar a ver cómo tal apelación no es necesaria para defender a las minorías del ataque racista.

El culturalismo en nuestro tiempo ha tomado también la forma de relativismo cultural como una comprensible sobrerreacción frente a una racionalidad universal de dudosa apariencia. (Cuando se enfatiza, como señaló alguna vez Jacques Derrida, siempre se sobreenfatiza.) Se puede empezar por decir una palabra o dos a favor de la racionalidad en sí, pues mientras que algunos posmodernos son cautelosos frente a la racionalidad universal, otros son cautelosos frente a la racionalidad. Es poco asombroso que lo sean, en una era cuya variedad instrumental se ha incrementado fuera de toda proporción. Podría esperarse en un período así que algunos empezaran a confundir objetividad con objetivismo, o investigación científica con cientificismo.

(A pesar de que la cultura posmoderna tiene su propio equivalente estético del cientificismo en la famosa "ausencia de afecto" de la obra de arte.) "Objetividad" significa, entre otras cosas, una apertura descentrada a la realidad de los demás y, como ven los platónicos, está en sus alcances más afectivos cercanamente vinculada al amor. El hecho de que esto sea probablemente imposible en su sentido acabado no debería impedirnos intentarlo. La Razón en su parte mejor está relacionada con la generosidad, y es capaz de reconocer la verdad o la justicia del planteo de los demás aun cuando se oponga a nuestros intereses y deseos. Ser razonable en este sentido no implica un cálculo disecado sino coraje, realismo, justicia, humildad y amplitud de espíritu; no hay por cierto nada cínicamente desinteresado en esto. La objetividad en sus usos más fructíferos refiere al *status* de ciertas clases de reclamo de la verdad o a la naturaleza de ciertas clases de actos de habla. Te cuento que ha sido un día terrible y tú lo tomas como una especie de declaración subjetiva, cuyo significado es que me siento vagamente desgraciado. Tomas lo que digo de la misma manera que si te dijera: "Cada vez que escucho ese concierto de Mozart, pienso en pomada de zapatos". Pero al registrar tu error categorial, planteo que mi declaración pretendía tener fuerza objetiva. Fue un mal día porque mi hija se escapó con todos mis ahorros para abrir un local nocturno en Amsterdam. Puede efectivamente que esté equivocado; estaba en realidad en el negocio de la esquina. Pero mi declaración fue pretendidamente objetiva de todos modos.

El relativismo cultural en su vertiente más combativa imagina que las diferencias culturales están absolutamente autovalidadas y que no pueden compararse entre sí. Aunque hubiera cierta especie de racionalidad en

común entre ellas, debería primero ser traducida a términos enteramente diferentes de ambas culturas y así, suponiendo que pudiera identificársela, dejarían de ofrecer una base común. Casi nadie responde de esta manera pero se corre de una cultura a otra; nadie cree en efecto que no hay nada en común entre ellas, sean cuales fueren las terribles dificultades para un diálogo compartido. Pero el planteo ha sobrevivido tozudamente a su implausibilidad empírica. Si las culturas son autovalidantes en su interior, entonces sería una clara arrogancia imperialista de parte de nuestra propia cultura tratar de hacer juicios sobre otra. Pero por el mismo motivo esas otras culturas no podrían hacer juicios sobre la nuestra. El corolario de no ser capaz de decirle algo a alguien es que ese alguien tampoco puede decirnos nada. El "antietnocentrismo" posmoderno deja así a nuestra propia cultura convenientemente aislada de la crítica de cualquier otra. Todos esos lamentos antioccidentales del llamado Tercer Mundo pueden ser ignorados, porque interpretan nuestra conducta en términos absolutamente irrelevantes para nosotros.

Existe aun otro sentido, relevante para el culturalismo, en el que lo particular y lo universal no están necesariamente enfrentados. Las culturas pueden ser criticadas con criterios universalistas no sólo desde el punto de vista de nuestra cultura sino desde dentro de sí mismas. Como lo plantea Charles Taylor, esta "perspectiva moral [...] engendra una crítica impiadosa de todas aquellas creencias y prácticas dentro de nuestra sociedades que no alcanzan el estándar de respeto universal".[11] No es cuestión de intervenir en la cultura de

11. Taylor, *Source of the Self*, ob. cit., págs. 67-8.

otros pueblos sino de intervenir en la propia. Las feministas de Bélgica o Borneo que protestan porque allí las mujeres son excluidas de toda humanidad están justamente tomando una posición de este tipo. En cuanto al "etnocentrismo", nos encontramos ahora atrapados en la situación débilmente farsesca de desprendernos de las ideas occidentales en el mismo momento en que una o dos de ellas probarían ser de alguna utilidad en las críticas políticas al mundo neocolonial. La herencia del colonialismo ha maltratado de manera comprensible las buenas ideas liberales occidentales o a los posmodernos que en un acceso de autoflagelación cultural se apuran a desconstruir algunas de las verdaderas nociones que podrían resultar útiles a quienes sus propias historias han oprimido durante tanto tiempo. Por supuesto, no se trata de sugerir que la oposición a la política neocolonial deba conformarse obedientemente al Iluminismo occidental, que al final resultó más un problema que una solución. Pero los radicales occidentales que consideran que su cultura tiene poco o ningún valor y que en consecuencia miran con desdén la posibilidad de que partes de ella pueden ser consideradas valiosas por los demás, asumen una actitud curiosamente reverencial frente a las ideas occidentales. Es como si no pudieran imaginar que esas ideas fueran transformadas, reformuladas, radicalmente refuncionalizadas, de la misma manera en que no pueden imaginarlo algunos de sus oponentes conservadores. Desconocen la fuerza implícita del eslogan de Bertolt Brecht: "Usa lo que puedas, y si no puedes no lo uses" o la recomendación táctica de Walter Benjamin: "Recoge todo lo que puedas porque nunca sabes cuándo puede ser útil". ¿Quién se siente tan seguro para predecir que la poesía amorosa medieval puede no resultar un recur-

so más valioso en cierta lucha política que los escritos de los surrealistas trotskistas? ¿Están los radicales tan atados a la idea de un significado fijo del texto? ¡Qué insulto para la clase trabajadora de Occidente, cuyo trabajo se halla en la fuente de esas culturas, informarles frescamente que no son otra cosa que opresores! Y de qué manera conveniente sirven esos gestos histriónicos para reforzar las formas de etnocentrismo en el llamado Tercer Mundo, exportando meramente la bestia de una esfera a otra.

La idea de universalidad comprende el concepto de identidad: para ciertos propósitos políticos, pero de ninguna manera para cualquier propósito, los individuos deben ser tratados como tales. "Identidad" significa aquí que no tienes derecho a una mayor autoridad política que yo porque tu padre sea lord teniente de Shropshire. Sin embargo, la identidad es uno de los mayores cucos del pensamiento posmoderno, en una época en que demasiada gente languidece por su falta. La baja autoestima está tan difundida como la cortedad de miras y un gran número de incapacidades más. Son nuestros gobernantes los que no necesitan identificarse con ninguna certeza, porque tienen la errónea presunción de que saben con exactitud quiénes son. Una identidad razonablemente segura, opuesta a otra cohesionada de manera paranoica, es una condición necesaria para el bienestar humano, y los posmodernos que no reconocen este hecho son moralmente irresponsables. Ni un sujeto que no se puede nombrar en absoluto a sí mismo ni otro que pueda nombrarse demasiado bien están en condiciones de ser agentes efectivos de la transformación social.

Lo que el posmodernismo opone a la identidad, en el sentido de semejanza, es la pluralidad, de la que

presume que es un bien inequívocamente positivo. En su estudio *Contingencias del valor*, Barbara Hernstein Smith plantea que "probablemente sea bueno para 'nuestra sociedad' que sus normas sean una *mélange* en la que constantemente se multiplican, se chocan y transforman unas a otras, que los conflictos de juzgamiento sean negociados *ad hoc* y que la autoridad normativa sea en sí múltiple y cambie de manos recurrentemente, forcejeando variablemente y volviéndose difusa".[12] Es interesante observar esta breve cita que protege nerviosamente la frase "nuestra sociedad", cuando la autora se siente forzada a una totalización que habría desautorizado de otra manera. Uno no estaba al tanto hasta ahora de que Estados Unidos era una suerte de utopía carnavalesca, pero es gratificante enterarse de que todo lo que se oyó sobre el conflicto racial, el fundamentalismo religioso, el poder corporativo y la reacción patriarcal era simplemente propaganda comunista.[13] Uno se sorprende cuando los activistas políticos latinoamericanos todavía siguen dando vueltas para apreciar la forma humilde, *ad hoc*, en que Estados Unidos resuelve los conflictos de juzgamiento político, o si el *lobby* armado revela una *mélange* posmoderna de normas de variación incesante. Hernstein Smith, junto con la mayoría de los teóricos posmodernos, parecería imaginar que la diferencia, la variabilidad y la

12. Hernstein Smith, Barbara: *Contingences of Value*, Cambridge, Massachusetts, 1988, pág. 94.

13. Puede recordarse que Estados Unidos es un país con una herencia revolucionaria y una muy reciente historia de lucha de clases dura y valiente, y que en 1968 reunió a la mayor manifestación pacífica que haya visto la historia, dirigida contra su propio gobierno. Aquellos de sus radicales que tratan de mantener estas valiosas tradiciones en condiciones difíciles merecen el mayor de los elogios.

heterogeneidad son bienes "absolutos", y ésta es una posición que mantuve durante mucho tiempo. Siempre me pareció un empobrecimiento indebido de la vida social británica que apenas permitiéramos dos o tres partidos fascistas. También parecemos estancados con tan pocas clases sociales, mientras que, si el imperativo posmoderno de multiplicar las diferencias debiera ser tomado literalmente, conseguiríamos sembrar tantas como pudiéramos, es decir dos o tres nuevas burguesías y un reciente grupo de aristócratas latifundistas.

La opinión de que la pluralidad[14] es un valor en sí misma es formalmente vacía y alarmantemente ahistórica. Lo mismo para la concepción de la identidad como negativa. El posmodernismo tiende a ser dogmáticamente monista respecto al pluralismo, que es por supuesto *con mucha frecuencia* un valor, pero de ninguna manera siempre. Se podría haber esperado que los pragmáticos hubieran sido un poco más contextuales en sus planteos. Una buena porción de la política posmoderna se basa en la oposición entre identidad y otredad: lo que debe rechazarse de plano, uno se ve tentado a decir, es el dominio de la autoidentidad sobre la otredad y la diferencia. Esta ética política ha hablado con impresionante elocuencia sobre ciertos tipos de conflictos políticos contemporáneos, pero tomada en conjunto es drásticamente parcial y simplista. ¿Debe rechazarse *toda* violenta exclusión del otro? ¿Echar a los británicos de la India o a los portugueses de Angola? ¿Cómo se

14. Para algunos teóricos posmodernos, el término "pluralidad" tiene una tonalidad demasiado singular. Entonces prefieren "pluralidades". Pero esto también puede sonar algo restrictivo. Tal vez un "pluralismo de pluralidades" podría ser un poco menos monolítico.

denomina la explotación de situaciones –la oficina de trabajo de Birmingham, por ejemplo o los talleres de trabajo del sudeste asiático– donde no hay en particular un dramático enfrentamiento entre identidad y otredad? ¿O está el posmodernismo una vez más modelando todas las situaciones políticas de acuerdo con los criterios de los más privilegiados, en violación de sus propios principios pluralistas? Los católicos y los protestantes de Irlanda del Norte se enfrentan en cierta manera como si fueran extraños y temen la disolución de sus propias identidades culturales por la contaminación del otro. Éste es el aspecto de la situación que el posmodernismo puede comprender, pero sólo desde un aspecto. Los católicos y los protestantes irlandeses no son culturalmente extraños en absoluto, comparten bastante la misma clase de cultura obrera, con ciertas importantes variantes religiosas, y en general se entienden muy bien. El conflicto de Irlanda del Norte tiene algo que ver con la identidad cultural, pero mucho más con un enfrentamiento entre dos grupos que profesan lealtad a dos estados políticos diferentes. Por supuesto que hay un contexto étnico y cultural en esas lealtades políticas en choque, pero de ninguna manera es decisivo. Los protestantes del Ulster no quieren seguir siendo británicos, no porque soporten a unos entrometidos culturales que hablan irlandés y rezan el rosario, sino porque al hacerlo pueden mantener su hegemonía política junto con un estándar de vida más alto. Es el último punto de esta clase de argumentos que ciertos posmodernos etiquetarían como "economicista", a pesar de su planteo de que son "materialistas".

La universalidad no es sólo una ilusión ideológica. Por el contrario, es el único rasgo más palpable de

nuestro mundo político. No es una idea que se pueda elegir u objetar como la moda teórica pretende de uno, sino la estructura de la realidad global en sí. Como escribe Justin Rosenberg: "Hacia el final del siglo XX [...] resulta manifiestamente terco quien busque negar la necesidad de la explicación histórica a gran escala, sistemática. Para eso ha habido una era de guerras globales, de conflictos ideológicos sobreimpuestos sobre un sistema estatal global, de *booms* y caídas que eran mundiales en sus impactos y desafíos (ecológicos y políticos) a los que ahora se enfrenta toda la humanidad".[15] Debemos preguntarnos por qué justo en ese momento histórico en que este sistema se estaba volviendo más "global" que nunca, algunos intelectuales radicales comenzaron a denunciar la completa noción de totalidad como un mal sueño. ¿Fue porque, entre otras cosas, fijados en el fascismo o el stalinismo, la única clase de totalidad que podían imaginar era la crudamente obvia del "totalitarismo"? Como bien saben los ambientalistas, la universalidad finalmente significa que habitamos el mismo pequeño planeta y que a pesar de que nos olvidemos de la totalidad, es seguro que no nos olvidaremos de nosotros mismos.

Llegamos finalmente a "humanista", un término envilecido por sus varios y contradictorios significados. Hay un sentido ético en la palabra, que significa la creencia de que a los seres humanos se les debe compasión y respeto; un sentido sociológico, que significa que las estructuras sociales son mejor vistas como productos de agentes humanos, y un sentido histórico, que

15. Rosenberg, Justin: "Hobsbawm's Century", *Monthly Review*, 47, nº 3, julio-agosto de 1995, pág. 154.

denota períodos como el Renacimiento en el cual el "hombre" se convierte en el centro de la atención de los sabios. Este último significado puede o no implicar un sentido más del término: la creencia de que hay una distinción entre los humanos y los otros animales, tal vez, aunque no necesariamente, con el corolario de que los primeros deben reinar soberanos sobre los últimos. Pero la palabra puede sugerir también la soberanía de lo humano opuesta a lo divino o sobrenatural, en cuyo caso se convierte en un sinónimo bastante más positivo del ateísmo o del gnosticismo, y se sumerge en la idea de una visión "naturalista" del mundo. Porque esta doctrina iluminista pertenece a la dignidad de los seres humanos que puedan confiar en sus propias capacidades más que en algún poder trascendente. Esto a su vez puede unirse a otro sentido del "humanismo" –una afirmación del autodesarrollo y de la autoperfección humanos, habitualmente con implicancias progresistas o utópicas–. Una creencia como ésta, sin embargo, no necesita ser antisobrenatural, como en el caso de varios humanismos cristianos de Occidente.

Está claro que se puede ser humanista en algunos de estos sentidos pero no en otros. Casi nadie es antihumanista en el sentido de exigir que los otros sean quemados vivos, a pesar de que mucha gente es antihumanista en el sentido de considerar que es más correcto ver a los agentes humanos como productos del sistema social que como productores de sí mismos. Se puede ser humanista en el sentido de no darle valor a Dios, pero antihumanista en no darles tampoco valor a los seres humanos. En realidad, hay una estimación típicamente conservadora de la humanidad, compartida por las ramas más apocalípticas de la ecología. Se puede, al igual que Spinoza, ser filosóficamente antihumanista en el

sentido de negar la libertad de acción y considerar a los seres humanos como efectos de cierto inexorable determinismo, mientras se sigue siendo, otra vez como Spinoza, un devoto humanista en cuanto a la vida ética. O se puede dar un valor particular a la humanidad sin suscribir la presunción de que hay un abismo ontológico entre ella y las serpientes de cascabel, o que las serpientes de cascabel sólo existen para nuestro deleite. Sin embargo, donde la controversia se presenta más violenta es en la cuestión sobre si se es humanista porque se cree en una esencia humana o naturaleza común, en el sentido de ciertas propiedades que los seres humanos comparten de manera importante simplemente en virtud de su humanidad y que tienen implicancias éticas y políticas. Es este significado lo que los posmodernos rechazan por completo y sus oponentes están ansiosos por promover.

6. Contradicciones

La contradicción principal del posmodernismo es un poco como la del anticuado estructuralismo. ¿Fue el estructuralismo radical o conservador? Es bastante fácil ver las maneras en las que se comportó como una tecnocracia del espíritu, la penetración final del impulso racionalizador de la modernidad en el recinto sagrado del sujeto. Con sus rigurosas codificaciones, esquemas universales y tozudo reduccionismo, reflejaba en la esfera de la *Geist* una reificación ya evidente en la realidad. Pero éste es sólo un aspecto de la historia. Porque al extender la lógica de la tecnocracia a la mente, el estructuralismo escandalizó al humanismo liberal, cuya tarea era preservar la vida de la mente de cualquier reducción vulgar como aquélla. Y este humanismo liberal era una de las ideologías dominantes de la propia sociedad tecnocrática. En este sentido, el estructuralismo fue radical y conservador al mismo tiempo, colisionando con las estrategias del capitalismo moderno de una manera profundamente enfrentada con sus valores soberanos. Es como si al exigir una especie de determinismo tecnológico, incluso en la propia mente, tratando a los

individuos como el mero *locus* de códigos impersonales, imitara la forma como la sociedad los trata efectivamente aunque pretenda no hacerlo, suscribiendo así su lógica pero desenmascarando sus ideales. "El sistema –escribe Roland Barthes– es el enemigo del Hombre", queriendo decir, sin duda, que para el humanismo el sujeto es siempre lo radicalmente irreductible, que se filtrará por las grietas de nuestras categorías y hará estragos de nuestras estructuras.

Hay una especie similar de contradicción dentro del posmodernismo, que es a la vez radical y conservador. Es un sorprendente rasgo de las sociedades capitalistas avanzadas que sean a la vez libertarias y autoritarias, hedonistas y represivas, múltiples y monolíticas. Y la razón para ello no es difícil de hallar. La lógica del mercado es de placer y pluralidad, de lo efímero y lo discontinuo, de cierta gran cadena de deseo descentrada de la que los individuos parecen meros efectos fugaces. Aunque para mantener esta anarquía potencial controlada se requiera de fuertes fundamentos y de un firme marco político. Cuantas más fuerzas del mercado amenazan con subvertir la estabilidad, más estridentemente se necesitará insistir en los valores tradicionales. No es inusual encontrar a políticos británicos que apoyan la comercialización de la radio pero que no soportan poemas sin rima. Pero cuanto más apela este sistema a los valores metafísicos para legitimarse, más sus propias actividades racionalizadoras y secularizadoras amenazan con hundirlos en el vacío. Estos regímenes no pueden abandonar la metafísica ni adecuarse apropiadamente a ella, y así resultan siempre autodestructivos en potencia.

La ambivalencia política del posmodernismo reproduce exactamente esta contradicción. Se puede aventurar, en una primera y cruda aproximación, que gran parte del posmodernismo es políticamente opositor pero económicamente cómplice. Sin embargo, esto requiere una mayor afinación. El posmodernismo es radical en tanto desafía a un sistema que todavía necesita de valores absolutos, de fundamentos metafísicos y de sujetos autoidénticos; contra eso lanza la multiplicidad, la no identidad, la transgresión, el antifundamentalismo, el relativismo cultural. El resultado, en su mejor parte, es una subversión llena de recursos contra el sistema dominante de valores, al menos en el nivel de la teoría. Son ejecutivos de empresas los que lo han escuchado todo sobre desconstrucción y reaccionan como muchos fundamentalistas religiosos frente al ateísmo. En realidad, tienen razón al actuar así, dado que en sus formas más politizadas, la desconstrucción es un ataque a mucho de lo más caro para la mayoría de los empresarios. Pero el posmodernismo falla a menudo en reconocer que lo que pasa por el nivel de la ideología no siempre sucede en el nivel del mercado. Si el sistema tiene necesidad del sujeto autónomo en la corte judicial o en el colegio electoral, tiene poca utilidad para él en los medios o los *shopping centers*. En esos sectores, la pluralidad, el deseo, la fragmentación y todo lo demás le son naturales de la misma manera que el carbón lo era para Newcastle antes de que Margaret Thatcher posara sus manos allí. Muchos ejecutivos son posmodernos espontáneos en este sentido. El capitalismo es el orden histórico más pluralista jamás conocido, que transgrede incesantemente las ataduras, desmantela oposiciones, aglomera diversas formas de vida y sobrepasa continuamente la medida. Toda esta pluralidad, hay que decirlo, opera

dentro de límites estrictos, pero ayuda a explicar por qué algunos posmodernos buscan enérgicamente un futuro híbrido, mientras que otros piensan que ya ha llegado.

En suma, el posmodernismo reproduce algo de la lógica material del capitalismo avanzado y dirige su agresividad hacia sus fundamentos espirituales. Y en esto muestra más que una semejanza pasajera con el estructuralismo, que fue una de sus fuentes remotas. Es como si exigiera al sistema, como su gran mentor Friedrich Nietzsche, que olvide sus fundamentos metafísicos, se entere de que Dios ha muerto y simplemente se haga relativista. Entonces, al menos, cambiará un poco de seguridad por cierto grado de actualización. ¿Por qué no confesar que nuestros valores están tan precariamente infundados como los de cualquier otro? Nos dejaría difícilmente vulnerables al ataque, dado que hemos demolido con mucho trabajo todo punto ventajoso desde el cual lanzar cualquier ofensiva. En todo caso, la especie de valores enraizada en lo que hacemos, que refleja la realidad social sin barnices más que el engreído ideal moral, parece ser mucho más convincente que una cantidad de conversaciones nebulosas sobre el progreso, la razón o el afecto especial de Dios por la nación.

Pero está muy bien para los filósofos pragmáticos argumentar de esta manera. Los que soportan la tarea de aguantar el sistema saben que las ideologías trabajan para *legitimar* lo que se hace y no para reflejarlo. No pueden simplemente hacer caso omiso de esos altisonantes razonamientos, al menos porque una gran cantidad sigue creyendo en ellos, realmente se aferra a ellos cada vez con más tenacidad a medida que siente que el suelo se desliza bajo sus pies. La comodidad, *pace* Adorno,

no puede ser su propia ideología, al menos no aún. Puede imaginarse una fase futura del sistema en el cual esto sea cierto, en el que haya tomado un curso en alguna universidad norteamericana que lance por la borda, desesperada o alegremente, sus propios fundamentos y deje atrás todo el asunto de la legitimación retórica. En realidad, hay quienes plantean que es esto precisamente lo que se está preparando hoy: que la "hegemonía" ya no es importante, que el sistema ya no se preocupa por si se cree en él o no, que no tiene necesidad de asegurarse nuestra complicidad espiritual mientras hagamos más o menos lo que nos pide. Ya no tiene que pasar por la conciencia humana para reproducirse, sino mantenerla permanentemente distraída y confiada para su reproducción en sus propios mecanismos automatizados. Pero el posmodernismo pertenece en este sentido a una era transicional, en la cual lo metafísico, como un fantasma inquieto, no puede ni resucitar ni morir decentemente. Si pudiera arreglárselas para seguir viviendo, sin duda los posmodernos terminarían con él.

Debo terminar, lamentablemente, con una nota menor. El pensamiento posmoderno del fin-de-la-historia no nos augura un futuro muy diferente del presente, una imagen a la que ve, extrañamente, como motivo de celebración. Pero hay en realidad un futuro posible entre otros, y su nombre es fascismo. La gran prueba del posmodernismo o, por lo que importa, de toda otra doctrina política, es cómo zafar de esto. Hay un cuerpo rico de obras sobre racismo y etnicidad, sobre la paranoia del pensamiento idéntico, sobre los peligros de la totalidad y el temor a la otredad; todo esto, junto con sus profundizaciones en las maniobras del poder, será sin duda de considerable valor. Pero su relativismo

cultural y su convencionalismo moral, su escepticismo, pragmatismo y localismo, su disgusto por las ideas de solidaridad y organización disciplinada, su falta de una teoría adecuada de la participación política: todo eso pesa fuertemente contra él. Al enfrentar a sus antagonistas políticos, la izquierda, ahora más que nunca, tiene necesidad de una ética fuerte e incluso de fundamentos antropológicos; nada menos que esto puede proveernos de los recursos políticos que requerimos. Y en este juego, el posmodernismo es la parte final más que la solución.

Índice analítico